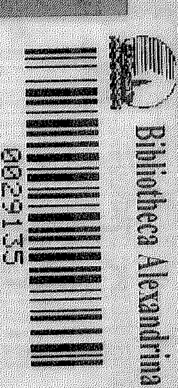
جورج لوكاكش

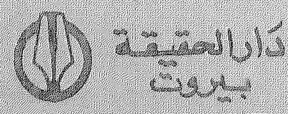
تحطيم العقل

ـراع

ـجيا الألمانية، الدّاروينيّة الاجتماعيّة والعرقيّة، والفاشيّة،

ـانيّة ما بعد الحرب





دار الحقيقة
بيروت



تحطيم العقل



جـورج لوكاكش

تحطيم العقل

الجزء الرابع :

السوسيولوجيا الألمانية ، الداروينية
الاجتماعية والعرقية والفاشية ،
لا عقلانية ما بعد الحرب .

ترجمة الياس مرقص

دار الحقيقة
للطباعة والنشر في بيروت

الطبعة الأولى
١٩٨٢

الفصل السادس

السوسيولوجيا الألمانية في الطور الأمبريالي

I

مولد السوسيولوجيا

السوسيولوجيا ، كميدان مستقل ، تظهر في أنكلترة وفرنسا بعد انحلال الاقتصاد السياسي الكلاسيكي والاشتراكية الطوباوية . إنّ هذين المذهبين ، شاملَين مجموع الحياة الاجتماعية ، كانا ، كلٌّ بطريقته ، قد تطرّقا الى جميع معضلات المجتمع الجوهرية ، رابطَين إياها بالمسائل الاقتصادية التي تكيّفها . لئن ظهرت السوسيولوجيا كميدان مستقلّ ، فلأنهم بدأوا يعالجون معضلات المجتمع مع إغفال قاعدته الاقتصادية . إن تأكيد استقلال المسائل الاجتماعية عن المسائل الاقتصادية يؤلّف إذاً ، تحت حيثية الطريقة ، نقطة انطلاق السوسيولوجيا .

القَطْع الحاصل على هذا النحو مرتبطٌ بالأزمات العميقة التي يجتازها آنذاك الاقتصاد السياسي البرجوازي (والتي تُجلّي بوضوح الركيزة الاجتماعية التي ستكون ركيزة علم السوسيولوجيا) : من جهة ، انحلالُ مدرسة ريكاردو في أنكلترة ، حيث يباشرون استخلاص نتائج اشتراكية من نظرية « القيمة ـ الشغل » التي أنضجها الكلاسيكيون . ومن جهة أخرى ، انحلالُ الاشتراكية الطوباوية في فرنسا ، الذي يبدأ بالمحاولات الأولى ، التي ، أجَلْ ، لا تزال تتلمّس طريقها ، من أجل اكتشاف ، داخل الواقع الاجتماعي نفسه ، السبيل المؤدّي الى الاشتراكية ، وهو السبيل الذي لم يكن لا سان ـ سيمون ولا فورييه قد استكشفاه بعد. مع هاتين الأزمتين ، وأكثر أيضاً مع الحلّ الذي أتى به الى كِلتيهما ميلاد المادية التاريخية والاقتصاد السياسي الماركسي ، يكفّ الاقتصاد السياسي البرجوازي عن الوجود بالمعنى الذي كان يعنيه الكلاسيكيون ، أي كعلم أساسّي لمعرفة المجتمع . يظهر عندئذٍ في أحد القطبين الاقتصادُ السياسي المبتذَل للبرجوازية ، الذي لا يلبث أن يعقبه الاقتصادُ المدعوّ « الاقتصاد الذاتيّ » ، ميداناً

خاصاً ، عاليَ التخصّص ، ذا حدودٍ فاصلة وحاصرة ، يتخلىّ مباشرةً عن تعليل الظاهرات الاجتماعية ، معتبراً مهمّته الجوهرية إزالةَ مسألة فضل ـ القيمة من العلم الاقتصادي ، وفي القطب الآخر علمٌ إنساني لا رابط له مع الاقتصاد : السوسيولوجيا ، « علم الاجتماع » .

صحيح ، مع ذلك ، أن السوسيولوجيا في الأصل زعمت وارادت أن تكون هي أيضاً علماً كلّياً للمجتمع (كونت ، هربرت سبنسر) . لذا فهي ، إذْ تكفّ عن البحث عن أسسها في الاقتصاد ، ستحاول العثور عليها في علوم الطبيعة . إلاّ أن هذه المسيرة هي أيضاً وثيقة الارتباط بتطور العلم الاقتصادي ـ التطوّر المحدّد اجتماعياً : كان هيغل (ومعاصروه لا يكادون يفهمونه) قد اكتشف داخل المقولات الاقتصادية مبدأ التناقض . فوريه يجلو طبيعةَ الاقتصاد السياسي المتناقضة . مع انحلال مدرسة ريكاردو ، وأيضاً عند برودون ، هذا الطابع المتناقض يظهر بوصفه المعضلة المركزية لكل الاقتصاد السياسي (مهما خاطئةً كانت الأجوبة المعطاة لهذه المعضلة) . ماركس أخيراً يكتشف القوانين الجدلية التي تحكم الاقتصاد . لئن كانوا بالتالي يفكّرون بالعثور في علوم الطبيعة على أساس للسوسيولوجيا كعلم كليّ ، فهذا لأنهم يريدون أن يستبعدوا من جسمها المذهبيّ مع العلم الاقتصادي كلَّ اعتراف بالطابع المتناقض للواقع الاجتماعي ، أي كلَّ نقدٍ أساسي للمنظومة الرأسمالية . لا ريب ، تبقى السوسيولوجيا في بداياتها ، خصوصاً عند مؤسّسيها ، على منظور تقدّمٍ اجتماعي . بل إحدى نواياها الرئيسية هي البرهنة علمياً على هذا التقدّم . إلاّ أنه هو التقدّمُ كما تستطيع أن تتصوّره البرجوازية في بداية انحدارها الأيديولوجي ، التقدّمُ الذي يصبُّ على مجتمع رأسمالي مُمَثْلَن ، يُستحضر بوصفه أوجَ التطوّر الانساني . منذ زمن كونت (بدون الكلام عن سبنسر) ، صار مثلُ هذا البرهان مستحيلاً بوسائل العلم الاقتصادي . يُكتفى إذاً بالتاريخ الطبيعي ، المطبّق على المجتمع بالمشابهة ، والمستخدَم في كثير أو قليل كأسطورة .

بيد أن السوسيولوجيا لن تُبقيَ طويلاً طابعها كعلم كليّ ، وذلك بالضبط بسبب ارتباطها الأصليّ مع فكرة التقدّم . تابعةً تطوّر البرجوازية العام ، الاقتصادي والسياسي ، ستتحوّل . التاريخ الطبيعي ـ وبخاصة البيولوجيا ـ الذي اختارته كأساس سيصير نواةَ إيديولوجيةٍ وطريقةٍ مناهضتين للتقدّم ، بل رجعيّتين . مذْ ذاك ، تتوجه السوسيولوجيا جوهرياً نحو تنقيبات متخصّصة . تصير علماً خصوصياً ، يكاد لا يمسّ بعد الآن المسائل الكبرى المتّصلة ببنية وتطوّر المجتمع . لا يعود بإمكانها أنْ تؤدّي المهمّة التي كانت حدّدتها لنفسها أصلاً ، وأنْ تبيّن ـ بوسائل غير الاقتصاد ، الذي بات عاجزاً عن ذلك ـ الجوهرَ التقدّمي للمجتمع البرجوازي ، بغية الدفاع عنه إيديولوجياً ضدّ الرجعية الاقطاعية وضد الاشتراكية . بتحوّلها ، شأنها شأن الاقتصاد السياسي الخ ، الى علم خاص وثيق التخصّص ، ترى نفسها معطاةً ، كغيرها من العلوم الاجتماعية الخاصة سواءً بسواء ، مهمّاتٍ يشرطها تقسيم الشغل في المجتمع الرأسمالي .

إحدى هذه المهمات ، إحدى أوائل هذه المهمّات ، وقد ظهرت تلقائياً ، ولم تأخذ الطرائقيةُ البرجوازية وعيَها قطّ ، هي إحالة المعضلات الحاسمة في الحياة الاجتماعية من علم متخصّص ، عاجز بوصفه كذلك عن حلّها ، الى علم متخصّص آخر ، هو أيضاً ـ مع علل تعادل تلك في الجودة ـ سيعلن بدوره عدَم كفاءته . هذا دائماً ، بطبيعة الحال ، حين تكون القضية هي مسائل الحياة الاجتماعية الحاسمة ، اللواتي أمامهنّ تحتاج أكثرَ فأكثر البرجوازية المنحدرة الى العمل بحيث لا يكون بالإمكان طرحهنّ بشكل واضح وبالتالي حلّهنّ . اللاأدرية السوسيولوجية ـ إحدى وسائل الدفاع عن مواقع إيديولوجية باتت لا يدافعَ عنها ـ تصير بذلك عينه مبدأً طريقياً أساسياً (يفعل بصورة غير واعية بطبيعة الحال) . السوسيولوجيا تسلك هكذا سلوكَ بروقراطية البلدان الرأسمالية أو المونارشيات نصف الاقطاعية الماضية الى الرأسمالية : إنها « تحلّ » المسائل المحرجة بإحالتها أزلياً الأضابير من دائرة الى أخرى ، حيث ولا دائرة منهنّ تعلن نفسها مؤهّلةً لاتخاذ قرار في الأساس .

II

بدايات السوسيولوجيا الألمانية
(شمولر ، فاغنر ، الخ)

غير أن حالة ألمانيا مختلفة كثيراً عن حالة البلدان الغربية ، اللواتي موقعهـنّ على طريق التطـور الرأسمالي اكثر تقدّماً ، واللواتي عرفنَ تراثاً ديمقراطياً برجـوازياً طويلاً . أولاً بأوّل ـ وهـذا هو الأمـر الجوهري ـ لا يوجد في ألمانيا علم اقتصادي أصيل . في ١٨٧٥ ، كان ماركس يعطي عن هذه الحالـة التعريف الآتي : « في ألمانيا ، يبقى الاقتصاد السياسي ، حتى هذه الساعة ، علماً أجنبياً . . . لقد جاءنا جاهزاً من انكلترة وفرنسا ، كسلعة مستوردة . أساتذتنا ظلّوا تلاميذ ، بل أكثر من ذلك ، في أيديهم تحوّل التعبير النظري لمجتمعات اكثر تقدّماً الى مجموعة عقائد ، يؤ ولّونها في اتجاه مجتمـع متأخّـر ، إذاً بالعكس . . . منذ ١٨٤٨ ، تجذّر الانتاج الرأسمالي أكثر فأكثر في ألمانيا ولقد حوّل من الآن بلدَ الحالمين هذا الى بلد عاملين . أما اقتصاديّونا فلا حظَّ لهم ، وضوحاً . فطالما كان بالامكان أن يزاولوا الاقتصاد السياسي بلا بَطائن ، كانت تنقصهم البيئة الاجتماعية التي يفترضها . وبالمقابل ، حين أعطيت هذه البيئة ، كانت الظروف التي تتيح دراستها دراسة غير متحيّزة حتى بدون تخطّي الأفق البرجوازي قد كفّت عن الوجود »[1] . الى هذا ينضاف واقع أن الاشتراكية العلمية بما أنها إبداع ألمانيّ فبالضرورة على الأرض

١ ـ كارل ماركس ، رأس المال ، ج ١ ، ص ٢٣ . المنشورات الاجتماعية ، باريس ١٩٤٨ .

الألمانية كان لا بدّ أن تجد صداها الأدبي الأوّل . أخيراً ، إن الحالة التي فيها كانت ستولد السوسيولوجيا الألمانية تجد نفسها معقّدةً بواقع أننا ، في ألمانيا ، وبخلاف ما يجري في فرنسا ، لا نرى البرجوازية تتكوّن كطبقة سياسية وتستولي على السلطة بثورة ديمقراطية : بالعكس ، فيها تتحقّق ، تحت قيادة بسمارك ، تسوية بين البرجوازية والاستبداد الاقطاعي للملاّكين النبلاء . في إطار الدفاع عن هذه التسوية وتبريرها وتمجيدها ستنبسط السوسيولوجيا الألمانية ، وهو الدفاع والتبرير والتمجيد الذي سيحدّد ، لألمانيا ، مهامّ الاقتصاد السياسي والعلم الاجتماعي .

إن مثل هذا الموقف يجعل مستحيلاً ظهور سوسيولوجيا بالمعنى الانكليزي أو الفرنسي للكلمة . « النظرية الاجتماعية » لحاملي التمييز الهيغلي بين الدولة والمجتمع المتأخرين (ل. فون شتاين ، ر. فون موهل) ، و« الأغنية » الرجعية لِـ ريل ، تمثّل المحاولات الأولى ـ والخجولة ـ في ألمانيا لإنضاج نظرية للمجتمع ، في المنظور البرجوازي . ظهورها يصطدم بادىء ذي بدء بمقاومة قويّة . ترايتشكه ، وكان بعد ليبرالياً قومياً (قَبل أن يصير مؤرّخ البروسيّانية الكئيب الشهرة) ، ينشر في ١٨٥٩ ، تحت عنوان نظرية اجتماعية (Gesells chaftslehre) (*) ، كراساً موجّهاً ضد هذه المحاولات . يبسط فيه الفكرة القائلة أن جميع المعضلات الاجتماعية ما هي سوى معضلات دولة وقضاء . يكفي إذاً أن يكون علمُ الدولة ما يجب أن يكون حتى لا تكون ثمة حاجة لأي علم اجتماعي خاص . فمثل هذا العلم غير ذي موضوع . وكل مسألة يمكن في الظاهر أن تنتسب الى السوسيولوجيا إنما يجب بالواقع أن تحُلّ على يد الحقوق العامة أو الخاصة . في الاقتصاد السياسي ، يكتفي ترايتشكه بفكرة التناسق الكليّ ، العزيزة على الليبراليين المبتذلين . أما المسألة العمالية فهي بالنسبة له مسألة بوليس عادية .

بعد ١٨٧٠ ـ ١٨٧١ ، إن رفضاً بهذا الاختصار لكل سوسيولوجيا صار مستحيلاً . إن نهوض الرأسمالية الكبير ، وتفاقم تناحرات الطبقات ، ونضال بسمارك ضد الاشتراكية ـ الديمقراطية ، وكذلك « سياسته الاجتماعية » ، يَقُدْنَ البرجوازية الألمانية الى تغيير موقفها من هذه المعضلات . الى هذا ينضاف كون بسمارك ، ومعه أقسام كبيرة من البرجوازية الألمانية ، ينصرفون عن عقيدة التبادل الحرّ المبتذلة . ينجم عن ذلك وضع جديد ، تحاول فيه مجموعةٌ من الاقتصاديين الألمان الساعين الى توسيع حدود الاقتصاد السياسي الجاري ليستخلصوا منه نظرية عامة عن المجتمع (بْرِنْتانو ، شمولر ، فاغنر ، الخ) ، خلق اقتصادٍ سياسي مُعْتَقٍ من كل نظرية ، ومنه يُطرَد العلمُ الاقتصادي الكلاسيكي ، اقتصادٍ تجريبيّ أمبريقيّ ، تاريخيّ و« معياري » بآنٍ ، قادر على شمول كل معضلات المجتمع . هذا العلْم ـ الزائف الانتقائي ، الذي يخرج في خط مستقيم من مدرسة الحقّ التاريخية البالغة الرجعية (فون سافينيي) ومن

[* قراءة المجتمع ، معرفته ، رؤيته . . .] .

الاقتصاد السياسي الألماني القديم (روشر ، كنيس ، الخ) ، عارٍ عن كل طريقة وعن كل مبدأ . إيديولوجيّتهُ هي إيديولوجيّة دوائرِ البرجوازية اللواتي يعتقدن أنهنّ يجِدْنَ في سياسة بسمارك « الاجتماعية » حلاً للتناحرات الطبقية . هذه الأيديولوجيا تنضمّ إذاً الى جيل الاقتصاديين الألمان السابق للنضال ضد الماركسية ، وتحُوّل الاقتصاد السياسي بإجرائها تَذْويتاً جذرياً . إذْ لم تعد ترى شيئاً من المعضلات الاقتصادية الموضوعية التي درسها الكلاسيكيون ، فهي تكتفي بالمجادلة ضدّ سيكولوجياها ، الدنيّة في نظرها : ترى في السعي وراء المنفعة نابض الفاعلية الاقتصادية الوحيد . إذاً من المناسب الآن بسطُ هذه السيكولوجيا « في العمق » وبالوقت نفسه رفعُها الى مستوى إتيقا ... إن ما يميّز ، حسب شمولر ، النظريات الاقتصادية المختلفة ، هو « جوهرياً المثُل العليا المختلفة التي تقترحها للأخلاق الاقتصادية »[2] . أو أيضاً ، كمثال آخر ، إنّ كل معضلة الطلب ليست بالنسبة لِـ شمولر نفسه « شيئاً آخر سوى قطعة من تاريخ عياني للعادات ، في عصر معطى ، بالنسبة لشعب معطى »[3] . لذا فإن هؤلاء الاقتصاديين يرفعون صوتهم محتجّين ضد كل « تجريد » ، كل « استنتاج » ، كل نظرية . إنهم مؤرخون تجريبيّون ونسبَويّون بشكل محض . لا عجب إذاً ، أنّ النيوكنطية الوضعوية التي تنتشر في ذلك الوقت نفسه ، تثبّت أيضاً توجّههم نحو لاأدرية تجريبويّة .

إن المنظومات السوسيولوجية « العُضْوَويّة » الطراز التي تظهر في اللحظة عينها تتّخذ هي أيضاً كهدف لها دحضَ الاشتراكية وإضفاءَ الطابع الشرعي في الصعيد الفكري على الروابط التي تربط الرايش البسماركي بألمانيا القديمة نصف ـ الاقطاعية نصف ـ الاستبدادية ، منضجةً هكذا نظريةً « حديثة » عن الذي كانت تدعوه البرجوازية الألمانية آنذاك « التقدّم » . هذه السوسيولوجيا الألمانية الأولى هي أيضاً ترسل جذورها في الفلسفة الرومانطيقية الرجعية : مدرسة الحقّ التاريخية (شيفل ، ليلينتال ، الخ) .

إلاّ أن هذه السوسيولوجيا البديلة ، هذه الترجمة الألمانية للسوسيولوجيا ، ترى نفسها مع ذلك مردودةً بعنف من قِبل العلم الفلسفي الرسمي . في المدخل الى العلوم الانسانية ، تأليف دِلتاي (١٨٨٣) ، نجد نقداً يعرّف على نحو لا بأس به موقفَ الفلسفة الألمانية إزاء السوسيولوجيا الوليدة . أجل ، في المقام الأول ، لسوسيولوجيا كونْت ، سبنسر ، الخ ، الانجلو ـ فرنسية ، يتعرّض دلتاي . يردّ مباشرةً زعمَ هذه السوسيولوجيا التعبير بمساعدة المقولات السوسيولوجية عن السيرورات التاريخية في مجملها . وجهةُ نظرة تجريبيّةٌ ، نسبويّة ، بشكل جذري . إنها وجهة نظر أخصّائي . دلتاي يرى في

---

٢ ـ شمولر ، عن المسائل الأساسية المتّفقة في السياسة الاجتماعية ونظرية الاقتصاد السياسي ، الطبعة الثانية ، لا يبتسيغ ١٩٠٤ ، ص ٢٩٢ .

٣ ـ نفسه ، ص ٥٠ .

السوسيولوجيا الجديدة ، ليس بلا بعض الحق ، وريثة فلسفة التاريخ القديمة ، ويكافح هذه وتلك . لا يرى فيها سوى نوع من سيمياء (خيمياء) علْمية زائفة . وحدها علومٌ خاصة ، متخصّصة بشكل وثيق ، تستطيع ، في نظره ، أن تقبض على الواقع ، في حين أن فلسفة التاريخ والسوسيولوجيا تعملان بمساعدة مبادىء ميتافيزيقية .

دلتاي يرى على نحو لا بأس به العواقب التي سنتنج الآن عن الطريقة التي تطبّقها السوسيولوجيا الغربيّة : رغم أن هذه السوسيولوجيا لا تستند الى وقائع التاريخ الأساسية ، فإنها مفصِحة عن زعمها تكوينَ فلسفة للتاريخ . إلاّ أن هذا لا يقلّل من كونه عاجزاً ـ بل وأكثر عجزاً ، إنْ أمكن ، من مؤسّسي السوسيولوجيا أنفسهم ـ عن فهم الأسباب التي تجعل السوسيولوجيا علماً مجرّداً ، غريباً عن الواقع . لذا فإن نقده لا يستطيع أن يحمل أية ثمرة . بسلوكهم بعد الآن الطريق الذي يقود الى علم وثيق التخصّص ، ترك قسمٌ كبير من السوسيولوجيين الغربيين هذا الذي كان عِلّة وجود السوسيولوجيا . إن الطريق الذي يلجونه لا يمكن أن يكون اتجاهاً للسوسيولوجيا العلْمية : إنه التخلّي عن كلّ علْم science . نقد دلتاي ليس بالتالي شيئاً سوى ظاهرة ملحقة وتابعة ـ محدَّدة في طريقتها من قِبل الشروط الألمانية ـ لأفول السوسيولوجيا في مجملها . بينما هذه الأخيرة تتخلّ أكثر فأكثر عن أن تجد في الكون البرجوازي أسساً للتقدّم ، تصير كل نظرية متلاحمة عن التقدم ، من وجهة نظر دلتاي ، مستحيلة علْمياً .

III

فرديناند تونيس ، مؤسس
مدرسة السوسيولوجيين الألمان الجديدة

لكنْ في ألمانية فيها التطورُ الرأسمالي سريعٌ ، إنّ رفضَ السوسيولوجيا بالمبدأ ، كما يفعل دلتاي ، ينكشف على المدى الطويل مستحيلاً . (دلتاي نفسه سيتبنّى فيما بعد إزاء زيمل وغيره من سوسيولوجيي الطور الأمبريالي موقفاً مختلفاً تماماً . وأكثر من ذلك ، إن تصوّر التاريخ الذي سيبسطه سيصير إحدى المركّبات المحدِّدة للسوسيولوجيا الألمانية التالية) . تغدو الحاجة الى بلوغ مستوى ما وشكلٍ معرّفٍ من المسْلك النظري للظاهرات الاجتماعية مُلِحّةً أكثر فأكثر ـ دون مع ذلك الخروج ، فيما يتّصل بالجوهر ، هذا بديهي ، من إطار هذه التسوية السياسية والاقتصادية المعقودة بين البرجوازية الألمانية ونظام آل هوهنتسولرن التي كنّا تحدثْنا عنها قبل قليل . وبينما تصير طبقة النبلاء الملاّكين هي أيضاً وأكثر فأكثر طبقةً رأسمالية ، وتطرق ألمانيا المرحلة الأمبريالية من تطوّرها (سقوط بسمارك هو الحدث النذير بهذه

المرحلة الجديدة) ، تطلب كلُّ هذه المسائل أن توضعَ بكيفية جديدة . من جهة أخرى ، ألا يفرض نموُّ الحركة العمالية الاشتراكية ـ الديمقراطية الذي لا يقاوَم صياغةً جديدة للمعضلات ؟ ما عاد ممكناً الاكتفاءُ بإجراءات البوليس التي يطلبها ترايتشكه والتي يتّخذها بسمارك ، ولا بالمواعظ الملّيِّنة التي يُغدقها شمولر وفاغنر وشركاهما . ضدّ الماركسية ينفرض شكلُ سجال جديد .

في المقام الأول ، هذه الحاجات تثير مذهباً اقتصادياً جديداً ، هو إذْ يزعم حل المشكلات الاقتصادية للبرجوازية « على الصعيد النظري » يريد بالضربة نفسها « تجاوز » الماركسية على صعيد الاقتصاد . ولكن هذا المذهب مجرّدٌ وذاتويّ للدرجة أنه مضطرّ في الانطلاق ـ ولو لأسباب تتصل بالطريقة فقط ـ الى التخلّي عن أن يخدم كأساس لسوسيولوجيا . منذئذٍ يظهر في ألمانيا الانفصال الذي حصل بين علمي الاقتصاد والسوسيولوجيا في الديمقراطيات الغربية حيث يبقيان أحدهما الى جانب الآخر . المدرسة التي نتحدّث عنها ، المدرسة المسمّاة نمسويّة ، مدرسة مِنجر Menger ، بوهم ـ بافِرك ، الخ ، ذاتويةٌ بدرجة من الجذرية تعادل حال « المدرسة التاريخية » . مع هذا الفرق ألا وهو أنها تُحلّ محلّ الوعظ الأخلاقي سيكولوجويّةً خالصة ، فيها جميعُ المقولات الموضوعية للاقتصاد تختفي لصالح حذلقة حالات تتّصل بالتعارض المجرّد بين اللّذة وعكسها . هكذا تولد نظريات وهمية ، مضارباتُها النظْرانية لها كموضوع وحيد الظاهراتُ السطحية للحياة الاقتصادية (عرض ، طلب ، تكاليف الانتاج ، توزيع) ، ومنها تنبع قوانين وهمية ، لا تصف بالواقع سوى ردود فعلِ الذات أمام هذه الظاهرات (marginalisme ، الهامشية أو نظرية المنفعة الحدّية) . مع ذلك تُفكِّر « المدرسة النمسوية » أنها تجاوزت بآنٍ معاً « أمراضَ الطفولة » للكلاسيك (بوهم ـ بافِرك) ـ إذاً بهذا عينه « أمراضَ » الماركسيّة ـ و « أمراض الطفولة » لِـ « المدرسة التاريخية » . بالواقع ، الاقتصاد المبتذل الجديد الذي ينجم عن ذلك يخلق ، كما في الديمقراطيات الغربية ، الشروط الملائمة لمولد علمِ سوسيولوجيا خاصٍ ، منفصلٍ عن الاقتصاد و « يكمّلـ » ـهُ ، لمولد مدرسةٍ يكون أهمُّ ممثّلي السوسيولوجيا في عصر الأمبريالية ، فيما يخصّ تصوّراتهم الاقتصادية ، أنصارَها المعترفين أو غير المعترفين . المناقشة الطريفيّة التي قامت انطلاقاً من أعمال كارل مِنجر بين اقتصاديي الاتجاهات المختلفة هي اليوم غيرُ ذات فائدة ، فالأهميةُ التاريخية الوحيدة التي يمكن أن نُقرّها لها هي كونها فتحت الطريق للسوسيولوجيا الجديدة .

في ١٨٨٧ ، ظاهراً بدون كبير صلة مع كل هذه المناقشات ، يصدر الكتاب الذي سيظلّ من بعيد ولمدّة طويلة أهم كتب السوسيولوجيا الألمانية الجديدة : الجماعة والمجتمع (*) ، تأليف فرديناند تونيز Toennies . هذا الكتاب يحتلّ موقعاً خاصاً جداً في تطوّر السوسيولوجيا الألمانية . قبل كل شيء

[*communaute : جماعة ، مشترك ، اشتراك . société : مجتمع ، و ، شركة] .

بالروابط التي تصل تونيز بالتقاليد الكلاسيكية الألمانية على نحو أوثق بكثير مما سيتّصل السوسيولوجيون اللاحقون . وهذا يفترض ويتضمّن علاقات أوثق أيضاً مع العلم التقدّمي للغرب : تونيز سوف يكتب سيرة عن حياة هوبز ستكون سلطةً في العالم أجمع ، الخ . الى ذلك ينضاف أنه أوّل مَن استخدم في ألمانيا نتائج البحوث عن المجتمع البدائي ـ بالدرجة الأولى بحوث مورغان ـ وأوّلُ سوسيولوجيٍّ ألمانيّ أمسك عن رفض ماركس من العتَبَة وفضَّل مراجعته بحيث يضعه في خدمة غاياته الخاصة . هكذا فتونيز يقف صراحةً على مواقع نظرية القيمة ـ الشغل ، ينبذ النقد البرجوازي الذي يقول بأنه من الممكن اكتشاف تناقضات لا تُقهَر بين الكتاب الأوّل والكتاب الثالث من رأس المال . بالطبع ، هذا لا يقتضي عند تونيز بأي حال فهماً للماركسية أو قبولاً بها . « إنني لم أعترف قطّ بصواب نظرية القيمة الريكاردوية ـ الرودبيرتوسية ـ الماركسية تحت الشكل الذي تُقدَّم فيه ، ولكنني بذلك عينه أجد صائبةً نواتَها ، فكرتَها الأساسية »[4] . إن مثل هذا التصريح ، الذي لا يُقام فيه أي فرق بين ماركس وريكاردو ورودبرتوس ، يبينُ جيِّداً حدودَ الفهم الذي كان لتونيز عن الماركسية .

يبقى مع ذلك أن تأثير ماركس ومورغان على تونيز هو بالواقع أعمق مما يظهر لمن يقف حصراً عند مراجع كتابه الصريحة . إذْ أنّ التعارض بين المجتمع البدائي الذي ليس فيه طبقات والمجتمع الرأسمالي الناشىء من التطور الاقتصادي والاجتماعي هو الذي يؤلّف قاعدة هذه السوسيولوجيا . بعد هذا ، هي تحوَّل ، أجَل ، جذرياً ، الأفكارَ الأساسية للمؤلّفين اللذَين تستلْهمُهما ، وذلك بالوسائل التالية : أولاً ، الاقتصاد السياسي العياني يختفي (بشكل أقلّ تماماً ، مع ذلك ، منه عند السوسيولوجيين اللاحقين) . ثانياً ، التشكيلات الاجتماعية العيانية والتاريخية تجد نفسها مصعَّدةً الى « كيانات » فوق التاريخ . ثالثاً ، القاعدةُ الاقتصادية الموضوعية للبنى الاجتماعية ترى نفسها وقد حلَّ محلّها ، هنا أيضاً ، مبدأٌ ذاتي : الإرادة . رابعاً ، في محلّ الموضوعية الاقتصادية والاجتماعية تقوم مناهَضةٌ للرأسمالية رومانطيقيةٌ . هكذا يظهر عند تونيز ، إنطلاقاً من النتائج التي أحرزتها بحوث مورغان وماركس ، التنافي الثنائي الأساسي « جماعة » ـ « مجتمع » ، الذي ستستخدمه على الدوام كلُّ السوسيولوجيا التالية . التَّنْويت يتمّ بفضل السلطة الخدّاعة لمفاهيم إرادويّة : « يخرج من كل هذه الاعتبارات أن الإرادة العضوية (Wesenswille ، الارادة الجوهرية) تحمل في ذاتها شروط الجماعة [الاشتراك] وأن الإرادة المتفكِّرة (Kuerwille) ، الإرادة المنتخبة) تُنتج المجتمعَ [الشركة] »[5] . هكذا فالمفاهيم الإرادوية المصوَّفة تَظهر عند تونيز خالقةً هذين التشكيلين .

« المجتمع » ، هو الرأسمالية ـ مرئية بأعين المناهضة الرومانطيقية للرأسمالية . لا شك ، هذه

---

٤ ـ فردیناند تونیز ، الجماعة والمجتمع ، ترجمة ج. ليف ، PUF ، باریس ١٩٤٤ ، ص ٧٩ .

٥ ـ نفسه ، ص ١٥٢ .

المناهضة عند تونيز تتميّز عن مناهضة الزمن القديم بفرق في درجة اللون ستكون له أهميته فيا بعد : إنها لم تعد تعبّر عن الرغبة في عودة الى تشكيلات اجتماعية متجاوزة - الاقطاعية بخاصة . تونيز ليبراليّ . الموقع الذي يأخذه يسمح له بأن يبسط نقداً للحضارة ، فيه الجوانب المشكوك فيها ، السلبية ، من الحضارة الرأسمالية ، توضع في ضوء بوضوح ، ولكن فيه يُشدَّد على الطابع الحتمي الجبْري للتطوّر الرأسمالي .

إن مفهوم « الجماعة » سيسمح لنا الآن بتعريف طابع هذا النقد : قوامه معارضة ما هو ميت ، ميكانيكي ، في « المجتمع » ، بوجود « الجماعة » العضويّ : « مثلما أداةٌ منزلية مصطنعة أو آلة من الآلات صُنعتا بغية أهداف محدَّدة ، تتصرَّف إزاء منظومة عضوية أو أعضاء مفردة من جسم حيواني ، كذلك يتصرَّف جمعٌ إرادي من النوع الأول - أي شكل من الإرادة المفكّرة - إزاء جمع إرادي من النوع الثاني - أي شكل من الإرادة العضوية »[٦] . هذه المعارضة ليس فيها بحدّ ذاتها أي شيء أصيل . لئن كانت تكتسب بالنسبة للطريقة الأهمية التي نعلم ، فلأن تونيز يعلم كيف يستخلص منها الثنائي المتنافي الذي سيكون حاسماً للسوسيولوجيا الألمانية اللاحقة : الثنائي « مدنيّة » - « ثقافة » .

التنافي « مدنيّة » - « ثقافة » ينجم بشكل طبيعي تماماً عن الشعور بعدم الارتياح الذي تعانيه الانتلجنتسيا البرجوازية أمام تطور الثقافة في العالم الرأسمالي ، وأكثر أيضاً الأمبريالي . المعضلة النظرية التي يغطّيها هذا الشعور ، والتي أعطى ماركس صياغتها ، هي معضلة التأثير الوخيم بوجه عام الذي تمارسه الرأسمالية على تطور الفن (والثقافة بمجملها) . لكونه فهمَ حقاً هذه المشكلة - مع عواقبها - على كلّ مثقف متعلّق بالثقافة بإخلاص أن يصبح خصماً للرأسمالية . بيد أنّ روابط كثيرة تربط مادياً معظم المثقّفين بالوضع الذي منحهم إيّاه المجتمعُ الرأسمالي (أو على الأقل ، هذا ما يتصوّرونه : كسر هذه الروابط أليس من شأنه أن يهدّدهم بشكل خطر في وجودهم عينه ؟) . فضلاً عن ذلك ، وهم تحت نفوذ الأيديولوجيا البرجوازية لزمنهم ، يجهلون كل شيء عن القواعد الاقتصادية والاجتماعية لوجودهم الخاص .

على أرض كهذه ، يمكن أن تتفتّح تلقائياً الثنائية الباطلة ثقافة - مدنيّة . إذْ يُصرَّح بها ، تُفضي الى الفكرة - الباطلة والزائفة موضوعياً - التي تقول بأن المدنيّة ، أي التقنية والاقتصاد ، التي تساعدها الرأسمالية ، تتقدّم بشكل متّصل ، في حين أن نهوضَها ذاته يُضرّ أكثر فأكثر بالثقافة (الفن ، الفلسفة ، حياة الانسان الداخلية) . هذا التنافي يشتدّ على الدوام ، الى أن يفضي الى توتّر مأساوي . نرى هنا كيف أنّ حالة واقعية حقيقية ، مرتبطة بتطور الرأسمالية ، - وكان ماركس قد سجّلها - ، يمكن أن تشوّه

---

٦ - نفسه ، ص ١٠٢ .

كاريكاتورياً في بصر المناهضة الرومانطيفية للرأسمالية ، في بصر اللاعقلانية الذاتوية . يكفي عدا ذلك أن يفكّر المرء لحظة لكي يرى أنّ مفهومَي الثقافة والمدنية ، مفهومَين جيّداً ، لا يمكن أن يكونا متنافيين . فالثقافة تشمل كل الفاعليات التي بواسطتها يتغلّب الانسان في الطبيعة وفي المجتمع وفي نفسه على المعطيات الأصلية للطبيعة (لذا فبحقّ يتحدّث الناس عن ثقافة في مستوى الشغل الانساني ، في مستوى السلوك الانساني ، الخ . . .) . بالمقابل ، المدنيّة مفهوم يسمح بتسمية مجموع حقبة تاريخية : الحقبة التي أعقبت نهاية البربرية . إنه يتضمن الثقافة ، وفي الوقت نفسه مجموع الحياة الاجتماعية للانسان . إن وضعَ ثنائية متنافية في مستوى المفاهيم ، خلقَ أسطورة هاتين القوّتين ، هاتين الهويّتين المتعاديتين ، ليس معناه إذاً سوى التشويه الكاريكاتوري ، بأسلوب التجريد واللاعقْلنة ، لوضع الثقافة المتناقض فعلياً وعيانياً في المجتمع الرأسمالي . (من جهة أخرى ، إن المجتمع الرأسمالي يضع في هذه الوضعية المتناقضة ليس الثقافة فقط بل أيضاً القوى المنتجة المادية : فلنفكّر بتدميرات القوى المنتجة بمناسبة الأزمات ، بالتناقضات التي تشمل ، في النظام الرأسمالي ، الآلة في علاقاتها مع الشغل الانساني ، الخ . . .) .

إذاً فوضعية المثقفين الاجتماعية في النظام الرأسمالي تثير عفوياً هذا الاتجاه الى تشويه الحالة الواقعية الفعلية كاريكاتورياً ـ في اتجاه لاعقلاني . بيد أن هذا الاتجاه العفوي ، وبالتالي المنبعث على الدوام ، هو بالنسبة لأيديولوجيي الرأسمالية موضوع إنضاج وتعميق : من جهة ، فالميول الى التمرّد ، الملازمة لمناهضة ـ الرأسمالية الرومانطيقية ، تدع نفسها تُقنّى في نقد بريء للثقافة ، ومن جهة أخرى ، فالثنائية الباطلة ثقافة ـ مدنيّة المدفوعة الى المطلق ، تصير لاستعمال العديد من المثقّفين سلاحاً ناجعاً ضدّ الاشتراكية : بما أن الاشتراكية تزعم تطوير قوى الانتاج المادية ، فهي أيضاً لن تستطيع حلّ النزاع بين الثقافة والمدنيّة ، إنها بالعكس ستديمه وحسب ، ومن هنا فلا جدوى ، بالنسبة لمثقّف يعاني ويتألم من هذه القطيعة ، في مكافحة الرأسمالية باسم الاشتراكية .

يصف تونيز ، بألوان جديرة بفلسفة الحقوق عند هوبز ، حالة المجتمع كحالة فيها كلُّ انسان عدوّ لكل إنسان ، وفيها القانونُ وحده يحفظ النظام خارجياً . ويتابع : « هذه هي . . . حالة المدنيّة الاجتماعية ، حيث السلْم والتعامل باقيان بالاتفاق وبالخوف المتبادل الذي يلهمه هذا الأخير ، بالدولة التي تحميها الحكومة وتحسّنها بالتشريع والسياسة ، والتي يسعى العلم والرأي العام الى فهمها كمؤسّسة ضرورية وأزلية أو يمجّدانها كتقدّم نحو الكمال . ولكنّ طرق حياة وقواعد الجماعة هي ، أكثرَ ، تلك التي فيها الشعب وثقافته يتغذّيان . . . » [٧] . نرى جيداً هنا كل ما ثمة من رومانطيقيٍّ في معارضة تونيز للرأسمالية .

---

٧ ـ نفسه .

مورغان وإنجلز يضعان هما أيضاً الشيوعية البدائية مقابل المجتمعات الطبقية التي تعقبها ويبيّنان ـ دون أنْ يَطعنا بأي حال في الطابع الضروري اقتصادياً واجتماعياً ، في الطابع التقدّمي لانحلال الشيوعية البدائية ـ كل الانحطاط ، كل السقوط الخلقي ، المرتبطَينْ حتماً بهذا التقدّم . الماركسية لا تكتفي ، عدا ذلك ، بأن تقيم على النحو المذكور تعارضَ الشيوعية البدائية ومجتمع الطبقات . إن أطروحة التطور المتفاوت للبنية التحتية والبنية الفوقية تتضمَّن بالضرورة فكرة أن الذروة التي عرفها في هذا العصر أو ذاك هذا الميدانُ من الثقافة او ذاك ، هذا الفرعُ أو ذاك من الفن أو الفلسفة ، بل أنّ ذروةً للثقافة عموماً يمكن تماماً ، في مجتمع الطبقات ، أن لا تتطابق مع ذروة تطوّر القوى المنتجة . لقد بينّ ماركس بالنسبة للشعر الملحميّ ، وإنجلز بالنسبة لحقب تفتّح الفلسفة الحديثة عند الأمم الأكثر أهمية ، أنّه في بعض الظروف تستطيع أن تكون شروطُ تطوّر متأخّرةٌ نسبياً أكثرَ ملاءمةً لهذا التفتّح الجزئيّ للثقافة من شروط أكثر تقدّماً(٨) . إلاّ أنه لا يمكن معاينة هذه الظاهرات ، المتأتيّة من تطورات غير متساوية ، إلاّ على ركيزة تحليل تاريخي عياني . القول بأنها تعبيرٌ قانونٍ للتطور الاجتماعي لا يسمح على أي حال بمنحها قيمةً عامة ويجعلها قاعدةً تُطبَّق بشكل بسيط ومباشر على مجموع الثقافة .

من جهة أخرى ، إن وضعية الثقافة في النظام الرأسمالي مغايرة . لقد ذكّر ماركس أكثر من مرّة بأن تطوّر الاقتصاد الرأسمالي يحمل عادةً لقطاعات محدّدة من الثقافة (ماركس يفكّر بالفن والشعر) عواقبَ سلبية . هنا توجد نقطة الانطلاق العيانية لاعتبارات مناهضة للرأسمالية بشكل رومانطيقي من نوع تلك التي وجدناها لتوّنا عند تونيز . إنّ التضادّ المؤثر الذي يظهر بين التطور السريع للقوى المنتجة المادية والاتجاهات الى الانحدار في ميدان الفن ، الأدب ، الفلسفة ، الأخلاق ، الخ . . . قد ساق ، كما رأينا ، كثيراً من المثقّفين الى شطر ثنائي لكون الثقافة الانسانية المتجانس ، الذي يشكّل كلاً عضوياً ، مقيمين فيها معارضة العناصر التي تثير الرأسماليةُ تفتّحها للعناصر التي تهدّدها الرأسمالية ، معارضة المدنيّة للثقافة (بمعنى الكلمة النوعي الخاص) ، بل الى جعل هذا التعارض السمة الجوهرية لعصرنا ، بل ولكلّ تطور البشرية . هنا أيضاً ليس صعباً أن نفهم كيف ظهرت هذه المعضلة الكاذبة انطلاقاً من حالة واقع عيانية تماماً . حين تُعمِّم بفظاظة وبدون حساب التاريخ ، لا تستطيع مسألةٌ صحيحةٌ على الصعيد المباشر ، الذاتي ، أنْ تُفضي الاّ الى معضلة كاذبة ، وبالأحرى الى إجابة كاذبة . أنْ تكون هذه الإجابة كاذبة ـ وهي عدا ذلك مرتبطة باتجاهات العصر الفلسفية الرجعية عموماً ـ هذا ما يظهر سلفاً من واقع أنّ معارضةً كهذه بين « ثقافة » و « مدنية » لا بدّ أن تكون موجّهة نحو الماضي ، أن تتوجّه في سبيل معادٍ للتقدّم . رغم كونه بالغ الحذر أمام بسط عواقب مقدّماته ، تونيز موجود في هذه الحال . ولكن في

---

٨ ـ ماركس ، مدخل الى أسس نقد الاقتصاد السياسي ، برلين ١٩٥٣ ، ص ٢٩ وبعدها. وانجلز ، رسالة الى ك. شميدت بتاريخ ٢٧/ ١٠/ ١٨٩٠ ، في ماركس ـ انجلز ، الرسائل المختارة ، برلين ١٩٥٣ ، ص ٥٠٤ .

الحقبة التالية حين ستجتاح الفلسفةُ الحيويّة ـ بخاصة فلسفةُ نيتشه ـ السوسيولوجيا وميادينَ البحث الاجتماعية بمجملها، سيشتدّ أكثر فأكثر على التعارض بين الثقافة والمدنيّة، سيصير التوجّه نحو الماضي أقوى فأقوى، وستغدو المعضلة المطروحة أكثر غرابة عن التاريخ، كي لا نقول مناهضةً للتاريخ. أخيراً، إن الجدل الداخلي للتطور الأيديولوجي لحقبة ما بعد الحرب سيقتضي بالضرورة أنْ يمتدّ الموقفُ السلبي المتبنّى إزاء المدنية أكثر فأكثر الى «الثقافة» نفسها، أنْ ترى الثقافةُ والمدنيةُ ذاتيهما مردودتين معاً، باسم «النفْس» (كلاغس) أو «الوجود الحقّ» (هايديغر).

تونيز لا يمثّل بعدُ سوى بداية هذا التطوّر. مع ذلك، فهو من الآن يحوّل صورةَ المجتمع البدائي كما كانت تنتج عن بحوث مورغان الى بنية أزلية، تحافظ على نفسها من فوق التاريخ وتعارض في طباق دائم بنيةَ المجتمع. إنه يعارض ليس فقط بين العائلة والعقد (الحقوق المجرّدة)، بل أيضاً بين المرأة والرجل، بين الشباب وسنّ النضج، بين الشعب والنخبة المثقّفة ـ ثنائيات متنافية تعكس جميعاً الثنائية الأساسية جماعة ـ مجتمع. هكذا تولد نَظْمة من مفاهيم ذاتية متنافية، منفوخة بشكل مصطنع، وتعدادُها يكون نافلاً.

إن توسيعاً متجاوِزاً كهذا لمفاهيم تستمدّ أصلَها من تحليلات عيانية لتشكيلات اجتماعية عيانية، ويُفرغها من كل محتوى تاريخي، هو ليس فقط تمييعها (وهذا بالضبط ما يجعلها قابلة للاستخدام لدى السوسيولوجيا البرجوازية في ألمانيا)، بل هو أيضاً، في الوقت نفسه، تأكيد الوجه الرومانطيقي لمناهضة لِلرأسمالية معيّنة: الجماعة تغدو مقولةً تشمل كل ما يسبق الرأسمالية، مُـمَثّلِنة الشروط «العضوية» التي كانت شروط الأزمنة البدائية، وفي الوقت نفسه شعاراً ضدّ حكم الميكانيكي، مدمّرِ الثقافة، الذي أقامته الرأسمالية. هذا النقد للرأسمالية باسم الثقافة سيكون من ذلك الحين فصاعداً الشاغل المركزي للسوسيولوجيا الألمانية، سيأخذ محلّ الطوباوية الأخلاقية الواعظة ذات الخطوط غير الدقيقة كما كانت قد عُرِفت حتى ذلك الحين. إن مثل هذا التغيير للمنظور إنّما يستجيب لنموّ الرأسمالية في ألمانيا ويأخذ في حسابه تحفّظات مراتب واسعة من المثقّفين إزاء تناقضات النظام المحسوسة أكثر فأكثر. وهو في الوقت نفسه يُشرِّد هؤلاء عن المعضلات الحاسمة، الاقتصادية والاجتماعية، للرأسمالية الأمبريالية. هذا الاتجاه الى تحويل الخطّ ليس بالحتم واعياً. مع ذلك، حين تُؤْخَذ مجموعة من الوقائع الحقيقية، ناجمةٌ عن الكينونة الاقتصادية لتشكيل اجتماعي ما، لتُفْرَز من جهة عن كل قاعدة اجتماعية ولـ «تعمَّق» بعد ذلك بوسائل الفلسفة حتّى جعلْها تعبيراً لجوهر مستقلّ، ومن جهة أخرى لتُفْرَغ، بسيرورة تجريد مماثلة، من كل محتوى تاريخي، فإن هذا يزيد بالضرورة موضوعَ الاحتجاج، موضوعَ النضال الذي كان من الممكن، من الواجب، أنْ تثيره هذه الظاهرة نفسُها، فيما لو وبمجرّد أنْ جرى تصوّرُها بكيفية تاريخية وعيانية. (سبق أن صادفنا عند زيمل أشكالاً منضَجة من هذا التحويل ـ التضبيب بـ «التعميق»).

عند تونيز ، كل هذه الميول ليست بعدُ إلاّ في حالة بذرة. المركّبة التقدمية في فكره لها عنده أهمية أكبر بكثير منها عند خلفائه . نقده للثقافة في النظام الرأسمالي لم يُصبح بعدُ محض أبولوجيتيقا : تونيز ليس بعدُ عند « التدليل » على أنّ ألمانيا ، بحكم خصائص تطوّرها السياسي ، توجد اجتماعياً وإيديولوجياً في مستوى أعلى من مستوى الديمقراطيات الغربية . الى هذا ينضاف أنّ ، على الأقل في القسم الواعي من طرائقيّته ، أنّ العنصرَ الحيويّ واللاعقلانيّ يحتلّ عنده مكاناً قليلاً . أجل ، هذا العنصر من الآن هنا ـ في حالة كامنة . مفهوم « العضوية » الابتدائي ، العزيز على قلب « المدرسة التاريخية » والسوسيولوجيا الألمانية الأولى ، لم يعد يكفي لتلبية الحاجات التي ظهرت في هذه المرحلة من التطور (لن يعودَ الى الظهور الاّ في نظرية العِرق الفاشستية) . ولكن المعارضة الجديدة بين « الحيّ » و« الميكانيكي » (« المبنيّ ») أصبحت من الآن تؤلّف ، كما رأينا ، مركزَ سوسيولوجيا تونيز ، حتى وإنْ لم تكن بعدُ فيها ، كما في سوسيولوجيا معاصره نيتشه ، مرتبطةً باعتبارات حياتويّة .

ومع ذلك ، لا يخلو الأمر ، عند تونيز ، من أفكار تقود رأساً الى الحياتوية ، حين يرى مثلاً في تطوّر الأمبراطورية الرومانية سيرورةً يكون قفاها « انحلال الحياة »[9] ، وأكثر أيضاً حين يتحدّث عن التأثير المفكّك الذي تمارسه على الحياة المدنُ الكبيرة . هكذا الأمر في هذا المقطع ، حيث هو فضلاً عن ذلك يعبّر بوضوح عن موقفه إزاء الاشتراكية : « (. . .) المدينة الكبيرة ، والحالة المجتمعيّة بوجه عام ، تمثّلان فساد وموت شعب يسعى عبثاً الى أن يصير قوياً بكتلته و، كما يبدو له ، لا يستطيع أن يستخدم قوته الا للثورة ، اذا أراد التخلص من شقائه . . . . (الكتلة ـ الجمهور) يرتقي من الوعي الطبقي الى صراع الطبقات. هذا الصراع يدمّر المجتمع والدولة التي يريد إصلاحها . وبما أنّ الثقافة بأسرها قد تحوّلت الى مدنيّة اجتماعية وسياسية ، فإنّ هذه الثقافة نفسها تغرق في حركة إصلاحها . . . »[10] .

كذلك ، تونيز هو أوّل من « جوّنَ » و« عمّق » المقولات الاقتصادية بفضل منظور فلسفته التاريخيّ ـ الثقافيّ ، وهي عمليّة سيكون لها مستقبل عظيم وستجد انبساطها الملِيء عند زيمل . وتونيز هو أيضاً أوّل من استخدم مفهوم المال كمفهوم تشابهيّ ، وهو أسلوب سيعرف رواجاً كبيراً بعد الحرب ، مع « سوسيولوجيا العلْم » . أفلا يكتب ، مروراً ، عن العلم والمال : « بالتالي ، إن المفاهيم العلْمية التي ، حسب أصلها العاديّ وتكوينها بحسب الأشياء ، هي أحكامٌ بها تنال العقد الإحساسية أسماء ، تسلك داخل العلم كما السلع داخل المجتمع . إنها تجْمَع في شكل منظومة كالسلع في السوق . المفهوم العلْمي الأعلى ، الذي لم يعد اسمه يتوافق مع شيء ما واقعيّ حقيقي ، يشبه العُملة : مثلاً مفهوم الذرة أو مفهوم

---

٩ ـ تونيز ، مرجع مذكور ، ص ٢٠٢ .
١٠ ـ نفسه ، ص ٢٣٦ .

الطاقة»[11] ؟ كذلك أيضاً ، تونيز يبشر بكل السوسيولوجيا اللاحقة حين يستخدم نقده للثقافة كي يساند ، أيديولوجيًا ، الإصلاحية داخل حركة العمال . أفلا يرى في التعاونيات ظَفَراً لمبدأ الجماعة أو الاشتراك داخل المجتمع الرأسمالي بالذات ؟ الخ ، الخ . . .

IV

السوسيولوجيا الألمانية في العصر الغلْيوميّ
(ماكس فيبر)

كتاب تونيز لم يبسط نفوذه إلا ببطء . كذلك ، كان على السوسيولوجيا الجديدة ، في العقود التي سبقت الحرب العالمية الاولى ، أن تناضل بلا انقطاع كي تُقبَل في عداد العلوم . إلاّ ان ظروف وطابع هذا النضال تغيرّت . لقد تخلّت سوسيولوجيا العصر الأمبريالي أكثر فأكثر ـ وذلك على النطاق الدولي ـ عن ميراث فلسفة التاريخ والفلسفة حَسْب كعلْم كليّ . بالارتباط مع ظفر اللاأدريةَ العام ، تتحوّل بوعي متزايد الى علم خاص ومحدود الى جانب علوم أخرى كثيرة .

في ألمانيا ، هذا التطوّر يتلوّن بواقع ان السوسيولوجيا تبدي ترحاباً خاصاً بالتصورات التاريخية الرومانطيقية واللاعقلانية لمدرسة رانكه . لذا فالغنوزيولوجيا النيوكنطية تعلن عن استعدادها المتزايد لإعطائها مكاناً صغيراً في منظومة العلوم . من المفيد أن نقارن من هذه الحيثية نقد السوسيولوجيا كعلْم على يد دلتاي وعلى يد ريكرت . ريكرت يُقدّر ضد دلتاي أنه لا يوجد ، من وجهة نظر المنطق والطرائقية ، أيّ تناقض في إخضاع تظاهرات الحياة الاجتماعية لِـ « تعميم » مفهوميّ ، أنّ سوسيولوجيا بهذا المعنى لَممكنةٌ تماماً بالتالي ، شرطَ أن لا تتنطّع لتقول لنا « كيف سارت حياة البشرية في سيرها الفردي ، الوحيد ، الذي ليس له نظير»[12] : إذاً فالسوسيولوجيا ممكنة ، ولكنْ لا تستطيع أبداً أن تكون بديلاً عن التاريخ .

كان يُراد هكذا إنقاذ «البراءة» الطرائقية للسوسيولوجيا . السوسيولوجيون أنفسهم ـ وماكس فيبر Max Weber على رأسهم ـ يؤكّدون على أنهم لا يزعمون كشف المعنى الوحيد للتاريخ ، على أنّ السوسيولوجيا ليست بالأحرى سوى نوع من علم مساعد للتاريخ بمعنى دِلتاي وريكرت . إن موقف

---

١١ ـ نفسه ص ٤٥ .

١٢ ـ ريكرت ، حدود البناء المفهومي العلمي الطبيعي ، الطبعة الثانية ، تبنجن ١٩١٣ ، ص ٢٦٠ .

زيمل هو من هذه الحيثية ذو دلالة : فهو ، من جهة ، يؤكد إمكان سوسيولوجيا مستقلة ، شكلانية حصراً وبدقّة ، ومن جهة أخرى ، في أعماله في نظرية التاريخ ، يدافع بنفس القوّة والقَسوة عن وجهة نظر « وحيديّة » الوقائع التاريخية و« عدم قابليّتها للمقارنة » .

هذه المقاربة الصديقة بين الفلسفة والتاريخ سهّلها الاتجاه الذي سلكه هذا الأخير . إن تاريخوغرافيا الحقبة ما قبل الأمبريالية تتجنّب هي ايضاً الأشكال الشرسة التي كان يتخذها عند ترايتشكه مثلاً الدفاعُ عن النظام الموجود . بل توجد عند لامبرشت Lamprecht بعض الميول ، الواضحة وإنْ غير الكافية ، الى « سوسيولجة » التاريخ . لئن يرفض معظم المؤرخين الألمان أن يخطوا هذه الخطوة الى الأمام ، يبقى مع ذلك أن الكثيرين يبدأون يمنحون المقولات السوسيولوجية أهمية متزايدة في طريقة كتابتهم التاريخ (هذا واضح بشكل خاص في التاريخ العسكري الكبير لِـ دِلبروك) . السبب هو نموّ الرأسمالية السريع في ألمانيا : لقد أضحى أمراً لا مفرّ منه الإفصاح عن جوهر الرأسمالية وتعريف منظوراتها . الموقف إزاء الماركسية يتبدّل بالضربة نفسها : فالتجاهل الخالص البسيط أو الرفض التقريري يَظهران متجاوَزين ، في غير زمنهما ، على الأقل بسبب قوّة حركة العمال المتنامية . إن دحضاً للماركسية « أذكى وأدقّ » يفرض نفسه . وهو يتمّ بالتوازي مع التبنّي الضروري بالقدر نفسه لبعض أجزائها المكوِّنة ، على الأقل تلك التي ، بعد تزييفها وتشويهها ، تبدو قابلة للتوفيق مع الأيديولوجيا البرجوازية الأمبريالية .

ما أتاح أخذَ هذا الموقف الجديد هو تقدّم المراجعة النظرية والعملية في الاشتراكية ـ الديمقراطية . من المعلوم أن برنشتاين أراد أن يصفّي من حركة العمال كل ما كان عندها من ثوريّ : المادية والجدل في الفلسفة ، دكتاتورية البروليتاريا في نظرية الدولة . . . التصفية النظرية والعملية لصراع الطبقات ، الذي يحلّ محلّه تعاون البرجوازية والبروليتاريا ، مارست نفوذاً كبيراً على السوسيولوجيين البرجوازيين . لهم أيضاً تيارُ المراجعة يوفّر دقّةً للتعاون الطبقي . يبدو لهم أنّ الماركسية ـ التي كان قد أُريد الى هنا دحضُها كمنظومة واحدة التكوين ـ يمكن أن تقطّع الى قطع ، كما تفعل المراجعة ، وأنّ ما هو منها قابل للاستخدام بالنسبة للسوسيولوجيا البرجوازية يمكن أن يُدْرَج ويُدمَج في هذه الأخيرة .

النضال ضد المادية ـ أي ، في السوسيولوجيا ، ضد أولوية الكينونة الاجتماعية على الوعي الاجتماعي ، ضد الدور المقرِّر الذي يلعبه تطور القوى المنتِجة ـ يواصِل خوضَه بنفس الضراوة كما بالأمس . ولكن الطرائقية النسبوية التي تولد على قاعدة النيوكنطية والماخية تسمح بقبول بعض الأشكال المحدَّدة والمجرَّدة من التفاعل بين القاعدة والبنية الفوقية . هذا واضح جداً في سوسيولوجيا المال لِـ زيمل . الأمر كذلك عند ماكس فيبر . إنّه يفحص العلاقات المتبادلة بين الأديان والمنظومات الاقتصادية ، ولكن مع رفضه عمداً الأولوية للاقتصاد : « إن أخلاقاً اقتصادية ليست محض « وظيفة » أو

« تابع » للمنظومة الاقتصادية ، كما أنها بالمقابل لا تشكّل هذه الأخيرة على صورتها الدقيقة . . مهما عميقةً يمكن أن تكون التأثيراتُ الاجتماعية ـ المحدَّدة من قِبل الاقتصاد أو السياسة ـ على هذه الإتيقا الدينية أو تلك ، فمن منابع دينيّة أوّلاً نالت هذه الأخيرة طابعَها »[١٣] .

ماكس فيبر يذهب من التفاعل بين العالم المادي والأيديولوجيات . ولكنه يكافح المادية التاريخية لأنها تقيم ، على نحو « غير علمي » حسب زعمه ، أوليّة الاقتصاديّ . لندعْ جانباً حقيقةَ أنّ المادية التاريخية نفسها تسجّل في الواقع الاجتماعي العيانيّ تفاعلات بالغة التعقيد : الأسبابُ الاقتصادية ، قال إنجلز ، لا تحدّد المجموع الا « في المرجع الأخير » . ولكن مهما يكن شكل تفاعل كهذا على ذوق النسبوية الحديثة ، فهي لا تكتفي به بل تتخطّاه . فهو ليس سوى فاتحة سجالية ضد المادية التاريخية . إلماءات فيبر تنزع دوماً في آخر تحليل الى منح الظاهرات الأيديولوجية (الدينيّة) منطقاً وقانونَ تطوّرٍ « محايثَين » لا ينتجان الا منهنّ ، بحيث يَظهرنَ في كل مرّة بوصفهنّ السببَ الأخير للسيرورة الاجمالية الشاملة : « مصالح (مادية وفكرية) وليس أفكار ، تقرّر مباشرة فعل البشر . ولكن رؤ يات العالم كثيراً جداً ما خلعت كتوجيه يرسم السبل التي عليها كانت ديناميكيةُ المصالح تدفعهم فيما بعد »[١٤] . هكذا ، يضع فيبر السوسيولوجيا في اتجاه علم الروح ، التأويل المثالي للتاريخ . رغم أن فيبر هو وجدانياً خصمٌ للاّعقلانية ، فإن تصوّره لا ينقصه حتى لونُ اللاعقلانية . سوسيولوجياه تريد بالضبط أن تبينّ الضرورة التي كانت لمولد لاعقلانيةٍ على عين أرض العقلَنَة الرأسمالية . اذا نظرنا الى الطريقة التي بها يعرض فيبر نشوء الرأسمالية (نشوء روح الرأسمالية) ، لا يمكن إلاّ أن نجد ذا دلالة كونَه ينسب اليها العقلانية الحديثة ، قائلاً إنّ بها الدينَ يخضع لـ « حَرْف نحو اللامعقول » . هكذا أيضاً ، ولكن في ارتباط أوثق أيضاً مع علم الروح ، وجهةُ نظر ترولتش Troeltsch وبعض الآخرين .

هذا الشكل « المنعّم » لنقد المادية التاريخية يسير بمعيّة موقف جديد إزاء حركة العمال . الأوهام الأولية حول رؤ ية « قطعة سكّر وكرباج » بسمارك يضعان حدًّا لمنظمات البروليتاريا الطبقية قد انهارت مع سقوطه وإلغاء القوانين عن الاشتراكيين . أجل ، ما زالت تشاهَد محاولاتٌ من الخارج لحرف الحركة العمالية عن نضال الطبقات (شتوكر ، ثم غور وناومان) ، وهي جهود ساندها السوسيولوجيون الألمان مراراً . ولكن في وقت لاحق ، تعتبر السوسيولوجيا مهمّتها الأكثر جوهرية أنْ تُمَنْطِق الميول الإصلاحية للاشترا ـ ديمقراطية . من هنا ميلها الى إرادة « التدليل علمياً » على فائدة وضرورة انفصال النقابات عن الحزب الاشترا ـ ديمقراطي (فِرنر زومبارت لعب في هذا الميدان الأدوار الأولى) .

---

١٣ ـ ماكس فيبر ، مقالات مجموعة عن سوسيولوجيا الدين ، ١٩٢٠ ، ج ١ ، ص ٢٣٨ و٢٤٠ .
١٤ ـ نفسه ، ص ٢٥٢ .

المعضلة المركزية للسوسيولوجيا الألمانية في العصر الأمبريالي هي إيجاد نظرية عن ولادة وجوهر الرأسمالية ، بغية « التغلّب على » المادية التاريخية في هذا الميدان بتصوّر يكون خاصّتها . حجر السقوط كان بالنسبة لها ظاهرةَ التراكم الأوّل ، الانفصال العنيف للمنتِجين عن وسائل الانتاج . عدا ذلك ، كان معظم السوسيولوجيين ، بوصفهم أنصار « الهامشية » [« مذهب المنفعة الحدّية »] ، يتظاهرون بأنهم يعتبرون نظريةَ فضل ـ القيمة الماركسيةَ مدحوضةً علمياً . لهذا السبب ، تَظهر كتلةٌ من نظريات وفرضيّات جديدة مكرّسة لأن تكون بديلاً « سوسيولوجيًّا » للتراكم البدائي . زومبارت ، بين آخرين ، يبذل نشاطاً محموماً ليوحيَ بطائفة من تعليلات لنشوء الرأسمالية : اليهود ، الحرب ، البذخ ، الريع العقاري المدينيّ ، الخ . ولكن ، في التالي ، كان لتصوّر ماكس فيبر النفوذُ الأكبر. المعضلة التي يطرحها على نفسه هي تفسير كيف يحدث أن الرأسمالية لم « تمسك » إلاّ في أوروبا الغربية ، لماذا وُلدت هنا وليس في مكان آخر . بعكس التصوّرات السابقة ، التي كانت ترى رأسماليةً في أي ركْم كان من نقد تداولي ، فيبر ينكبّ على إدراك خصوصية ونوعية الرأسمالية الحديثة وعلى الإفصاح عن ظهورها في أوروبا وأوروبا فقط بالفرق بين التطوّر الإتيقي ـ الدينيّ للشرق وللغرب . هذا يفترض في المقام الأول « نزعَ اقتصادية » الظاهرة الرأسمالية ورَوْحَنَتها . إن ما يَظهر جوهرَ الرأسمالية هو عَقْلَنَةُ الوجود الاقتصادي ـ الاجتماعي ، « حسابيّةُ وعَدَديّةُ كل شيء » . فيبر ينشيء مسودّة تاريخ ديني كوني ، كي يبينّ أنّ البروتستانتيةَ وحدها (وبشكل نوعي خاص الشيع sectes) حازت إيديولوجيةً كانت تذهب في اتجاه هذه العَقلنة ، كانت بطبيعتها تسهّلها ، بينما كلُّ الأديان القديمة والشرقية لها « إتيقاتٌ اقتصادية » كانت تؤلّف بالعكس عواملَ كفٍّ وتأخير بالنسبة لعقلنة الحياة الجارية . على الدوام ، فيبر يمنع نفسه عن استنتاج الأخلاقات الاقتصادية من البنى الاقتصادية . اليكم مثلاً ما يقوله عن الصين : « هذا الافتقار الى دينيّة ذات صبغة إتيقية ـ عقلية هو هنا الواقعة الأولى ويبدو أنه أثّر على طابع تقنيتها القليل العقلنة بشكل عجيب »[١٥] . بما أنه يماثل على نحو مبتذل ومبسّط التقنيةَ والاقتصادَ وبالتالي فالرأسمالية المُمكْننة وحدها يُعترَف بها حقّةً غيرَ زائفة ، لذا فهو يصل بسهولة الى «الحجّة» التاريخية «الحاسمة»: هذه الإتيقا الاقتصادية، لقد كانت موجودة أصلاً «قبل التطوّر الرأسمالي»[١٦] . وبموجب هذا الاعتقاد يعتبر المادية التاريخية متجاوَزة.

نرى هنا تظهر طبيعةُ طرائقية السوسيولوجيين الألمان الخاصةُ : قبض ظاهري على جوهر الرأسمالية ، يسمح بتجنّب المعضلات الاقتصادية الحقيقية التي تضعها هذه الأخيرة ، ـ مسألة فضل ـ القيمة ، واقعة الاستغلال . أجَل ، ظاهرةُ انفصال الشغيلة ووسائل الانتاج ، ظاهرة الشغل الحرّ (غير العَبْديّ) ، مذكورتان ، بل وتلعبان في السوسيولوجيا الفيبرية دوراً غير ثانوي ، لكن المميِّزة الحاسمة

---

١٥ ـ ماكس فيبر ، الاقتصاد والمجتمع ، تبنجن ١٩٢١ ، ص ٢٧٧ .

١٦ ـ ماكس فيبر ، سوسيولوجيا الدين ، مرجع مذكور آنفاً ، ص ٣٧ .

للرأسمالية تظلّ هي العقالة والحسابة . رغم تباعدات تفصيلية شتّى ، هذا بعدُ هو تصوّر « المجتمع » لدى تونيز : تصوّرٌ مفاده حتماً وضع الاقتصاد الرأسمالي رأساً على عقب ، ظاهراتٌ سطحية تُحمَل الى المطلق وتُبتذَل على حساب تحليل تطوّر القوى المنتجة . هذه التجريدات المشوّهة تعطي السوسيولوجيا الألمانية إمكانية إعطاء تشكيلات أيديولوجية كالحقوق والدين دوراً مساوياً لدور الاقتصاد ، بل وتحميلها سببية « متفوّقة » . إحدى العواقب التي تنبع من ذلك هي أن المشابهات تحلّ بقدر متزايد على الدوام محلّ علاقات السببية . هكذا مثلاً يُبرز فيبر التشابه الجليّ بين الدولة الحديثة والمشروع الرأسمالي . ولكن بما أنه يرفض ، باسم النسبويّة اللاأدرية ، مواجهةَ مسألة السبب الأوّل ، فهو يبقى في مرحلة وصفٍ مضارع .

على قاعدة مثل هذه المشابهات ، ينبسط عندئذٍ « نقدٌ » واسع للحضارة الحديثة (Kulturkritik) (*) ، لا « يتدنّى» أبداً حتى المعضلات الأساسية للرأسمالية . هذا النقد يتيح لعدم الارتياح وعدم الرضى المتولّدين من الحضارة الرأسمالية أن ينتشرا بحريّة ، ولكنه في الوقت نفسه ، إذْ يعتبر عقلنة الرأسمالية « قدَراً » (Schicksal : الكلمة من راتناو) ، يدلّل ، خلال النقد من طرف الى طرف ، على ضرورة وأزلية المنظومة الرأسمالية . . . إن التاريخانية الظاهرة للاعتبارات السوسيولوجية تُفضي دائماً الى تأسيس حتمية الرأسمالية ، المنظومة التي يبدو من غير الممكن تحويلها ماهويًّا ، وأيضاً الى اكتشاف « تناقضات » في الاشتراكية ، تدلّل على استحالتها النظرية والعملية . بما أن السوسيولوجيين الألمان يقفون على أرض الاقتصاد الجديد المبتذل الذاتوي ، فهم لا يستطيعون فَهْم ولا حتى معرفة الاقتصاد الماركسي . وبالأحرى لا يستطيعون أن يدخلوا ضدّه في مساجلة صالحة . ما يعملونه هو ، بوصفهم أيديولوجيي البرجوازية في العصر الأمبريالي ، أنهم يستخلصون من المراجعة التحريفية كل النتائج التي تتضمّنها بانسجام أكبر مما عند الناطقين بلسانها ، المضطّرين ، هم ، الى السهر على صيانة مواقعهم في حركة العمال .

هذا الـ « كولتوركريتيك » ، هذا النقد للحضارة ، يرتدي في ألمانيا شكلاً خاصاً بعضَ الشيء . إنه ينكبّ ، بالتوافق مع كل تقليد اللاعقلانية الرجعية الألمانية ، على برهنة « تفوّق » البنية الاجتماعية والتنظيم الدولتيّ الألمانين على الديمقراطيات الغربية . من المعلوم أنّ في هذا الحين بالضبط تجد تناقضاتُ الديمقراطية البرجوازية (في فرنسا مثلاً) صدىً « أدبياً » في اليمين المناهض للجمهورية وفي الفوضوية النقابويّة سواء بسواء . السوسيولوجيا الألمانية آنذاك تُنظّم كل نتائج هذا النقد للديمقراطية ، تعطيه شكلاً « فلسفياً » ، « سوسيولوجياً » ، « معمّقاً » . تُقدِّم الديمقراطية بوصفها تجلّياً للميكانيكية « يُعنِّف » « الحياة » ، الحرية ، الفردية ، جوهرياً بحكم طابعها الكتلي الجماهيري . بالمقابل ، يظهر نظام المانيا نظاماً « عضوياً » في وجه الفوضى « الميكانويّة » ، عهدَ الرؤساء الأكفاء والمخوَّلين مسؤوليّةً في

[(*) هنا : حضارة بالفرنسية civilisation كترجمة لِـ Kultur الألمانية ـ أنظر شرحاً سابقاً ورد في المجلد الثالث] .

وجه « ديماغوجيّة » العناصر « اللامسؤ ولة » في الديمقراطية ... كما كان اقتصاديّو المدرسة التاريخية قد مجّدوا النظام البسماركي بوصفه « متفوّقاً » ، كذلك السوسيولوجيا الألمانية تجعل نفسها مبرِّرة الأمبريالية الغليومية .

في هذا التطوّر ، يحتلّ ماكس فيبر موقعاً منفرداً . بالطبع ، مقدّماته الطرائقية تشبه كثيراً مقدّمات مزامنيه . هو أيضاً يستقبل نقد الديمقراطية من قبل الكتّاب الغربيين . ولكنه يتبنى إزاءه موقفاً معاكساً لأنه يرى في الديمقراطية الشكل الأكثر صلاحاً للتوسّع الأمبريالي لدولة كبيرة حديثة . بالضبط في هذا الفقدان للدَّمَقْرَطَة الداخلية يشاهد هشاشة الأمبريالية الألمانية : « وحده شعبٌ مزوَّد بنضج سياسي هو شعب أسياد (Herrenvolk) ... وحدها شعوبٌ من أسياد هي أهل للتدخّل في سير تاريخ العالم . وإذا ما شعوبٌ لا يملكون هذه الصفة حاولوا رغم ذلك ، ليس فقط الغريزةُ الأمينة لدى الأمم الأخرى ستثور ضدّهم ، بل المحاولةُ تؤدّي أيضاً الى انهيارهم الداخلي ... إرادة العجز في الداخل التي يبشّر بها أصحاب الأدب لا تتّفق مع إرادة القوة والسلطان في العالم التي تُمجَّد على هذا النحو من الضجة والصخب »[١٧] .

نمسك هنا جذر «ديمقراطوية» فيبر . إنه يشاطر الإمبرياليين الألمان الآخرين الاقتناع بأن « شعوب الأسياد » لها رسالةٌ عالمية ، رسالة « إعمار أو استعمار » . ولكنه يتميَّز عنهم بكونه ليس فقط لا يُمَثِّلِن الواقع الألماني الذي يتخفّى وراء واجهة البرلمانية بل بالعكس ينقده بقسوة . فقط مع ديمقراطية على الموديل الانكليزي كانت تستطيع ألمانيا ، في نظره ، أن تصير « شعباً من أسياد » . ولهذا السبب فالتحول الديمقراطي في الداخل كان يجب أن لا يُدفَع أبعدَ مما يقتضيه توقيع وتحقيق الأهداف الأمبريالية لألمانيا . ذلك كان يقتضي رفضاً حازماً لِـ « النظام الشخصي » لآل هوهنز ولرن ولسلطان البروقراطية الذي كان قفاه . فيبر لم يحاربها في السياسة فقط . في سوسيولوجياه ايضاً مَثَّلها دائماً كمنظورٍ مظْلم . يبينّ أن النظام السياسي الألماني لا يمثّل بتاتاً « الحرية العضوية » بل على العكس خنقَ كلّ حرية وكل فردية بآلية البروقراطية . في الوقت نفسه ، يستخدم هذا المنظور المناهض للبروقراطية لتحذير قرّائه من الاشتراكية ، التي يقدّمها بوصفها البَرْقَرْطَة الكاملة للحياة . لئن كان ينتقد ضعف السياسة الخارجية الألمانية ، الذي ليست أسبابه عائدةً لأخطاء بعض الأفراد بل هي محفورة في المنظومة نفسها ، فلكي يؤكّد بعد ذلك أنّ برلماناً مزوّداً بالسلطة الفعلية سيكون هو وحده قادراً على الاصطفاء الحقيقي للقادة . من حيث مفترضاتها أو مقدّماتها الأمبريالية ، ديمقراطويّة فيبر هذه لها مظاهر مفرَدة بارزة . ففي محادثة عقدها بعد الحرب مع لودندورف وتنقلها زوجته ، صرّح فيبر : « في الديمقراطية ، الشعب ينتخب قائده ،

---

١٧ ـ ماكس فيبر ، كتابات سياسية مجموعة ، ١٩٢١ ، ص ٢٥٨ وبعدها .

ويضع ثقته فيه . بعد ذلك ، المنتخَب يقول للشعب : « الآن الزموا الهدوء وأطيعوا ! » . ليس للشعب والأحزاب أيّ اعتراض . . فيما بعد ، يستطيع الشعب أن يصدر حكمه ، و ، إذا ارتكب القائد أخطاء فليُشنَق ! » . على هذا لودندورف ـ ونفهمه ـ أجاب : « هـذه ديمقـراطية تروق لي »[18] . قولاً لكل شيء : إن الديمقراطية الفيبرية تتبدّل الى قيصروية .

نـرى ، حسـب هذه الامتـدادات السياسية العيانية ، أنّ الكولتـوركريتيك (نقـدَ الحضـارة) السوسيولوجيّ ، حتـى في تجلّياتـه المعارضـة ، يجليّ تعاطفـاً عميقـاً مع الفلسفـة المعـاصرة ، فلسفـة الأمبريالية ، مع مختلف أشكال النيوكنطية ومع « فلسفة الحياة » . لذا ففي السوسيولوجيا كما في سواها تتميّز الطرائقيّة بشكلانيّة قصوى والغنوزيولوجيا بنسبوية كاملة ولا أدرية سريعتَي الانحطاط الى صوفية لا عقلية . السوسيولوجيا تعلن نفسها علماً متخصّصاً ، علماً مساعداً للتاريخ . ولكن في الوقت نفسه تنزع عنها شكلانيّتها كلّ إمكانية تفسير تاريخي . لذا فتطوّر ميادين البحث المختلفة يتتابع بالتوازي ، حيث كل منها يصير أكثر شكلية كلّ يوم ، كل منها ينحت لنفسه حذلقة محايثة ، كل منها يحيل على الآخر حلّ معضلاته الأكثر جوهريّة : معضلات أصوله ومحتواه الخاص . لنأخذ الفقه كمثال : ييلينك يعتبر مشكلة محتوى قواعد الحقوق أمراً « ميتاحقوقياً » ، « وراء الحقوق » ، كِلْسن يقول عن مولد الحقوق : « إنه سرّ الحقوق والدولة الكبيرُ يتحقّق في فعل التشريع »[19] ، وبرويس يصرّح : « محتوى المؤسسات الحقوقية ليس أبداً ذا طبيعة حقوقية ، بل بالأحرى اقتصادية وسياسية »[20] .

قد يبدو اذاً أنّ السوسيولوجيا تنال الوظيفة الهامّة التي هي توضيح هذه المحتويات ، هذه الولادات النوعية ، ولكن ليس هذا سوى ظاهر . إن تصعيداتها الشكلانية تفضي الى إقامة مضارعـات محـلّ التعليلات السببية . عند رجل كزيمل ، شكلانية المضارعة تذهب حتى اللعب حين يؤكّد إمكانية أشكال اجتماع متماثلة رغم محتويات مختلفة تماماً : ألا يجد مشابهات بين جمعية دينية وعصابة من اللصوص ؟ إن طريقة « العلوم الخاصة » عن المجتمع ، التي قوامها تَبادل تحويل المشكلات ، تحكم على هذه الأخيرة بأن تبقى الى الأبد بلا حلّ ، على غرار البروقراطية التي « تقبر » المسائل بتحويلها من مصلحة الى مصلحة . يحدث لفيبر أن يجادل ضد تجاوزات الشكلانية عند زيمل ، ولكن سوسيولوجاه مليئة بنفس المشابهـات الشكلية . هكذا فهو يماثل بروقراطية مصر القديمة بالاشتراكية ، السوفييتات بـ « الهيئات ـ الحالات ـ الطبقات » Etats (Staende) : على المشابهة يرتكز مفهومه عن « الخاريسمـة »او « اللـدنيّة » (علاقة انتخاب لا عقليّة تجعل رجلاً ينال ثقةَ الجماهير العمياءَ) ، الذي يسمح له بأن يضع على صعيد

---

١٨ ـ ماريان فيبر ، ماكس فيبر ، تبنجن ١٩٢٦ ، ص ٦٦٥ .

١٩ ـ كِلسن ، معضلات نظرية حقوق الدولة ، تبنجن ١٩١١ ، ص ٤١١ .

٢٠ ـ برويس ، عن طريقة البناء المفهومي الحقوقي ، الكتاب السنوي شمولر ١٩٠٠ ، ص ٣٧٠ .

واحد ، بأن يَصفَ تحت مقولة « سوسيولوجية » واحدق شاماناً هندياً والزعيم الاشتراكي - الديمقراطي كورت آيزنر مثلاً (*) . . . إن شكلانية وذاتوية ولا أدرية السوسيولوجيا يجعلنَ أنها لا تستطيع ، وكذلك الفلسفة معاصرتها ، الذهاب الى ما - بعد بناء نماذج . فإقامة تيبولوجيا وإدخال الظاهرات التاريخية فيها قسراً ، تلك هي وظيفتها . وفي هذا يبدأ ينكشف تأثير فلسفة دلتاي الثانية عن كونه حاسماً على السوسيولوجيا الألمانية . ولكن هذا الأمر لا يجد تمامَه إلاّ بعد الحرب ، عند رجل كشبنغلر .

إن معضلة النماذج هذه صارت عند فيبر المعضلة المركزية للطرائقية . إن إقامة « نماذج فكرية مثالية » ، بناءات مفهومية خالصة ، هي في نظره المهمة الأولى للسوسيولوجيا . فانطلاقاً منهنّ فقط يكون التحليل السوسيولوجي ممكناً . هذا التحليل لا يُفضي بالتالي الى بلورة خط تطوّر ، بل الى رصف نماذج مثالية Idealtypen مختارة ومرتّبة حسب « علم حالات » خاص ، حسب حذلقة خاصة . فصول التطور الاجتماعية تُضاء في ما فيها من أمر وحيد ، لا يتكرّر أبداً (einmalig ، يحدث مرة واحدة) . وهذا التطوّر نفسه ، مفهوماً هكذا على طريقة ريكرت ، غيرَ خاضع لأيّ قانون ، لأيّ منطق داخليّ ، يكتسب طابعَ لاعقلانيةٍ لا تُقهَر ، وإنْ بالنسبة لحذلقة النموذج الفكري « العقلية » يظهر اللاعقليّ نسبةً الى النموذج بوصفه « اختلالاً » أو « انحرافاً » .

هذا الطابع الذاتوي في الأخير ، طابع السوسيولوجيا الفيبرية ، لا شيء يبيّنه على نحو أفضل مما يبيّنه تصوّر فيبر للقانون . فهو يعلن ، بصدد مقولات « السوسيولوجيا الفاهمة » : « إن الطريقة التي بها تُشكَّل مفاهيمُ سوسيولوجية هي جوهريًّا قضيةُ ملاءَمةٍ ومَنفعةٍ . . . لسنا بتاتاً مضطّرين الى تشكيل المقولات كما نحن أقمناها أدناه »[٢١] . هذه النظرية البراغماتية للمعرفة تسوقه الى إعطاء تعريف للقانون السوسيولوجي : « إن « القوانين » ، وهذه كلمة اتُّفِق على أن تسمّيَ عدداً من أطروحات السوسيولوجيا الفاهمة . . . ليست شيئاً آخر في كل حالة سوى الحظّ ، الذي تثبّته الملاحظة ، حَظّ أنْ تجري أفعالٌ اجتماعية من المسموح به ، في حضور بعض وقائع أخرى مرافقة ، أن نتوقّعها ، أفعالٌ وحدهما دافعُها النموذجي ومعناها النموذجي المقصود من قِبل الأفراد الفاعلين يسمحان بفهمها »[٢٢] . هذا ما يُذوِّب كل

[* الخاريسميّة بالأصل مصطلح كنسّي : مواهب روحانية خارقة آتية من روح القدس . . - حسب الفكر البرجوازي ، هذه الزعاميّة ، هذه العلاقة الروحية العجيبة بين الزعيم والشعب ، تشمل هتلر ، ستالين ،ماوتسي تونغ ، عبد الناصر ، ديغول ، . . . الشامانات . - الشامان ساحر - كاهن عند بعض الشعوب المغولية والمجتمعات الموازية . - كورت آيزنر زعيم جمهورية سوفيات بافاريا ١٩١٩] .

٢١ - ماكس فيبر ، مقالات مجموعة عن نظرية العلم ، تبنجن ١٩٢٢ ، ص ٤٠٣ .

٢٢ - ماكس فيبر ، الاقتصاد والمجتمع ، مرجع مذكور ، ص ٩ .

الواقع الاجتماعي الموضوعي في الذاتوية ، بينما الوقائع الاجتماعية تكتسب بذلك تعقيداً يجعلها ، مع مظاهر الصواب والدقّة ، يجعلها بالواقع دخانيّة تماماً . اليكم مثلاً كيف يصف فيبر « نتاج الشغل » . بعد تعداده كل واجبات الشغيل : « اذا ما فعل (الشغيل) كل ذلك ، ثمة حظ أو احتمال بالنسبة له أن ينال دورياً بعضَ قطع من المعدن أو بعض أوراق من العملة الورقية مصنوعة بشكل ما ، هي ما إن توضع من جديد في أيدي أناس آخرين حتى يكون لها كنتيجة أنْ تؤمّن له خبزاً ، فحماً ، بنطالاً . . . بحيث أنه فيما إذا أراد أحدٌ أن يأخذ منه هذه الموضوعات فسيكون ثمة بعض احتمال أو ترجيح لأن يَظهر عند ندائه رجالٌ على رؤ وسهم خُوَذ ذات سنان يساعدونه على استرجاعها » ، الخ . [٢٣] .

من المرئي حسب هذا المثال أن مقولات فيبر السوسيولوجية لا تعكس شيئاً آخر سوى سيكولوجيا الفرد الحسّاب في النظام الرأسمالي مصاغة بشكل مجرّد . إن مفهوم « الحظ » هو ، من جهة ، منسوخٌ عن التأويل الماضّي (التجربي ـ النقدوي) لظاهرات الطبيعة و ، من جهة أخرى ، مشتقٌ من الذاتوية السيكولوجية للنظرية «الهامشية». إنه يحوّل التشكيلات الموضوعية وتحوّلاتها، الحوادثَ نفسها، الى تشابك فوضوي من «تخمينات» مثبّتة أوْلا ، من «توقّعات» (بمعنى: «انتظر ورجا»*) تُلبّى أوْلا . وقوانين التطوّر لم تعد شيئاً سوى «الحظّ» المرجّح كثيراً أو قليلاً، حظّ أن يُرى في كل مرّة تحقّق أحد هذه «التخمينات» أو «التوقّعات». والحال، إنّ فيبر يعرّف بـ «الحظّ أشكال لواقع الاجتماعي الأكثر اختلاقاً: الحقوق، السلطة، الدولة. ها هنا نرى كيف عند عالم كفيبر كان متمسكاً على نحو صادق ومنسجم بتأسيس علمه على أقصى حدّ من موضوعية، بصنع طريقيّة قوامُها موضوعيةٌ خالصة وبتطبيقها على الممارسة، تتكشّف نزوعاتُ الموضوعية ـ الزائفة الأمبرياليةُ عن كونها هي الأقوى. من الواضح أن سوسيولوجيا تعمل في هذا الاتجاه لا تستطيع، حين ترتفع حتى التعميات، أن تصل إلاّ الى المشابهة المجرّدة.

مع أن سوسيولوجيا العصر الأمبريالي سعت أيضاً الى تلبية « الحاجات الميتافيزيقية » ، « عطش رؤ ية العالم » ، الذي كانت تثيره « فلسفةُ الحياة » وانبعاثُ الرومانطيقية والـ هيغلُ الـ « بَان مأساتيُ [*] » . أحياناً ، هذه الميول تجد تعبيرها في السوسيولوجيا مباشرةً ، مثلاً حين ينادي راثناو تمرّد « النفْس » اللاعقلانيّ ضد جهاز الرأسمالية الميكانيكي (كذلك في مدرسة ستيفان جورج) . وعند

---

٢٣ ـ ماكس فيبر ، نظرية العلم ، مرجع مذكور ، ص ٣٢٥ .

[* s'attendre à . وتتضمّن فكرة الأمل والرجاء والتعويل على] .

[*pantragique . أنظر الفصل الخامس : النيوهيغلية] .

زيمل ، الثناءَوِيّة بين السوسيولوجيا الشكلانية و « فلسفة الحياة » في معضلة « مأساة الثقافة » هي أكثرُ تعقيداً .

هنا أيضاً ، يحتل فيبر موقعاً خاصاً : نضاله ضد اللاعقلانية يُفضي الى حمل هذه الأخيرة على صعيد أعلى ، الى درجة أكثر جذرية . مراراً ، يدافع فيبر عن نفسه ضد لوم النسبوية . ولكنه يعتبر طريقته الشكلانية واللاأدرية الطريقة الوحيدة « العلْمية » حقاً ، لأنها ، على حدّ قوله ، تسمح بأن لا نُدخِل في السوسيولوجيا أيّ شيء لا نستطيع أن ندلّل عليه بدقّة . والحال ، لا نستطيع ، حسب رأيه ، أن ننتظر من السوسيولوجيا سوى نقد تقنيّ . أي أنها تستطيع أن تبحث ، ولكنْ لا أكثر ، عن « الوسائل التي تعبر نفسها على أفضل نحو لملاحقة هدف ، ما ان يُصمِّم هذا الأخير ويُقرِّر » . وتستطيع من جهة أخرى « أن تسجِّل النتائج التي يؤدي اليها استخدام الوسائل المناسبة ، الى جانب وعلى هامش تحقيق الهدف المحدَّد »(٢٤) . كل الباقي هو خارج ميدان العلم ، بندُ إيمان ، « لا عقليٌّ » . هكذا ، فيبر يشترط على السوسيولوجيا « الحيادَ » ، غيابَ « أحكام القيم » غياباً كاملاً ، يريدها على زعمه مطهَّرةً من جميع العناصر اللاعقلية . ولكن هذا يفضي الى لا عَقْلَنَةِ مجموع الصيرورة الاجتماعية لا عَقْلَنَةً هي بهذا القدر أوثق وآمَن . وإذا بفيبر فعلاً ينساق ، دون أن يلاحظ أن هذا يحذف كل عقلانية طريقته ، الى تأكيد أن الطابع اللاعقليّ لِـ « خيارات القيم» متأصِّل بعمق في الواقع الاجتماعي . على حدّ قوله : « إن استحالة التأسيس العلْمي لالتزام عمليّ [أي لانحياز سياسي] (*) تنبع من أسباب جدّ عميقة : الشيء مبدئياً غير قابل للتبرير لأنّ أنظمة القيم التي تتوزّع العالم تتعارض في نزاع لا حلّ له »(٢٥) . المعضلة التي يكبو عندها فيبر هي معضلة البيان الشيوعي : التاريخ هو تاريخ صراع الطبقات . ولكن بما أن فيبر ، من جراء رؤيته للعالم ، لا يعترف بهذا الواقع ، وبالتالي لا يستطيع ولا يريد أن يكيّف مع هذه البنية الجدلية للواقع الاجتماعي فكراً جدلياً هو أيضاً ، لذا فهو مرغم على الهروب في اللاعقلانية . ندرك هنا بوضوح خاص كيف أن لاعقلانية الطور الأمبريالي تولد من أجوبة خاطئة على أسئلة صحيحة (لأنها مسبَّبة من قِبل الواقع نفسه) ، كيف أنها تولَد من كون الأيديولوجيين يَرون تطرح عليهم أكثر فأكثر من قِبل الواقع معضلاتُ جدل ، الا أنهم لا يستطيعون (لأسباب طريقية مردّها في المرجع الأخير الى محيطهم الاجتماعي) حلَّها جدلياً . اللاعقلانية هي الشكل الذي يتخذه فكرٌ يهرب أمام إجابة جدلية عن مسألة جدلية . هذا الطابع العلْمي في الظاهر ، هذا « الحياد » الصارم للسوسيولوجيا ، يمثّلان بالواقع الدرجةَ القصوى التي بلغتها اللاعقلانيةُ الى هنا .

٢٤ ـ ماكس فيبر ، مقالات مجموعة عن نظرية العلْم ، مرجع مذكور ، ص ١٤٩ وبعدها .

[* ـ هذا الشرح في الأصل . والأرجح انه من المترجم الفرنسي] .

٢٥ ـ ماكس فيبر ، كتابات سياسية ، مرجع مذكور ، ص ٥٤٥ .

إنّ صرامة وانسجام موقف فيبر يجعلان أن الجوهر اللاعقلاني العميق عنده يظهر بوضوح أكبر بكثير منه في النيوكنطية الدقيقة الولاء .

أجَل ، فيبر عدوٌّ للاّعقلانية تحت الأشكال العاديّة التي كانت تتخذها في زمنه . إنه يحتقر عطش « المُعاش » لدى البعض : « من يريد أن « يشاهد » [أي الحدسويّ] (*) فليذهبْ الى السينما ! »[٢٦] . ولكن لا يفوته أنّ فكراً ما لا يمكن أن يكون لا عقلياً إلاّ بالنسبة الى فكر آخر ، إذاً نسبياً . من الجدير بالملاحظة أنه يستثني من تهمة اللاعقلانية أناساً مثل كلاغس ومثل ياسبرس رئيس الوجودية الألمانية المقبل . إذاً ، روحه النقدية لا تمارَس الاّ ضدّ الأشكال الهرمة من اللاعقلانية . بما أن طرائقيّته الخاصة مليئة بميول لاعقلانية ، بموضوعات خاصة بالعصر الامبريالي تولد عنده من موقفه المفارِق إزاء التوسّعية الألمانية والتحويل الديمقراطي لبلده ، فهو يرى نفسه مرغماً على قبول الأشكال الجديدة ، الأكثر «إرهافاً» ، للاعقلانية ، الأشكال المستوحاة أحياناً من طرائقيّته ذاتها. الأرجح أنه كان سيرفض اللاعقلانية تحت شكل ما- قبل- الفاشية أو الفاشية الكتلي والمشدّد ،ولكن هذا لا يدلّل على شيء ضد الرابطة التي توجد بين طرائقيته والسير الذي اتّخذه التاريخ في ألمانيا . لكان وجد نفسه على الأرجح إزاء الفاشية في نفس حالة شبنغلر أو ستيفان جورج ، مع تعديل ما يجب تعديله. إنه يكافح اللاعقلانية الهرمة ، لاعقلانية المؤرخين والاقتصاديين مثل ترايتشكه ، ، مثل روشر وكْنيز ، ويرفع صوته ضد لا عقلانية ماينِكِه مثلاً ، وهي لاعقلانية أحدث ولكنها ساذجة بنفس القدر: «الفعل الانساني يكون هكذا مميّزاً بكونه لا يفسرّ ، وبالتالي لا يفهَم» ، ويثور ضد الشخصانية الرومانطيقية حيث «الانسانُ يشاطر امتياز الشخصية. . . مع الحيوان»[٢٧] . ولكن هذا السجال ، الذكيّ والمصيب في كثير من الأحيان ، ضدّ اللاّعقلانية المبتذلة ، لا يرفع عن طريقته وعن تصوّره للعالم نواتَها اللاعقليّة . فيبر يريد أن يُنقِذ الصرامة العلمية للسوسيولوجيا بتطهير هذه الأخيرة من كل حكم - قيمة ، ولكن لكي يُدْخِل اللاعقلانية على نحو أفضل في القرار العملي والخيار السياسي (لنتذكّرْ ملاحظاته السوسيولوجية عن معقولية الاقتصاد ولا معقولية الدين). اليكم كيف يلخّص موقفه: «لئن كان ثمة أمرٌ نعلمه اليوم فهو هذا: إن شيئاً يمكن أن يكون مقدّساً ليس فقط رغم كونه غير جميل ، بل لأنّه وبقدر ما هو غير جميل . إن شيئاً يمكن أن يكون جميلاً ليس رغم أنه بل لأنه وبقدر ما أنّه غيرُ صالح: نيتشه قال ذلك وبودلير كان قد أعطى عنه في أزهار الشرّ تمثيلاً بلاستيكيّاً. وإنها لحقيقةٌ يومية أن شيئاً ما يمكن أن يكون حقيقيّاً رغم كونه ومع كونه غير مقدّس ولا صالحاً اخلاقياً. . . إذْ هنا آلهةٌ يتجابهون في صدام مميت ، والى الأبد. . . حسب المواقع الأخيرة التي يتبنّاها فلانٌ منّا ، سيكون أحدهم

[* هذا الشرح في الأصل ، في الطبعة الفرنسيّة] .

٢٦ - ماكس فيبر ، سوسيولوجيا الدين ، مرجع مذكور ، ص ١٤ .

٢٧ - ماكس فيبر ، مقالات مجموعة عن نظرية العلْم ، ص ٤٦ و١٣٢ .

بالنسبة له إلهاً والآخرُ سيكون الشيطان، وعلى كل واحد بشكل خاص أن يقرّر مَن سيكون بالنسبة له إلهاً ومن سيكون الشيطانَ. والأمر هكذا خلال كل ميادين الوجود. إنّ آلهةَ التعدّد القدامى، وقد نُزعت قداستُهم (entzaubert ، سقط سحرُهم)، وتحت شكل قوى غير شخصية، ينهضون من قبورهم، يتنازعون السلطانَ على حياتنا ويستأنفون قتالهم الذي لا نهاية له»[٢٨] . هذه اللامعقولية الملتجئة هكذا في قرارات البشر العملية، وفي ممارستهم الأكثر جوهرية، الأكثر حسماً بالنسبة للتاريخ، فيبر يجعلها معطى أساسياً للحياة الاجتماعية، في ما ـ بعد وخارج التاريخ. الاّ أنه يعطيها بعض ملامح نوعية خاصة بالزمن المعاصر. يؤ كّد بشكل خاص على ضرورة الامتناع عن كل حياة عامة. فوجدان الفرد المعزول هو الذي يحكم حكماً لا استئناف له حين ينبغي التقرير، وهذا، بما أن فيبر ألغى إمكان أيّ مرجع موضوعي، ليس من شأنه إلاّ أن يعزّز لا معقولية الخيار. هذه يفرضها علينا حسب رأيه «نزعُ قداسة» عالمنا، حكمُ «الشرْ» الحديثُ، حيث الآلهةُ المتصارعون فقدوا وجْهَهم الأسطوري، المحسوس والمطاوع، ولا يَظهرون إلاّ تحت شكل متنافيات مجرَّدة.

إن رؤ ية العالِم الفيبرية تصبّ بذلك عينه في « الإلحاد المتديِّن » للعصر الأمبريالي . « غياب الآلهة » ، « زوالُ المقدّس » ، يقدَّم بوصفه هيئة زمننا الخاصة ، التي يجب قبولها كظاهرة تاريخية لا مفرّ منها ، ولكنها توقظ فينا حزناً غير محدود والحنين العميق الى الزمن القديم الطيِّب الذي كان ما يزال يوجد فيه « علمٌ جمالٍ وحقٍّ وخيرٍ » ، الذي كان ما يزال يوجد فيه أشياءُ « مقدَّسة » . يوجد عند فيبر من الرومانطيقية أقلّ مما عند غالبية « الملحدين الدينيّين » معاصريه ، ولكن هذا لا يزيد إلاّ بروزاً ظهور غياب المنظورات التاريخية عنده بوصفه أساساً خاصاً لِـ « الإلحاد الديني » . هنا ، كما في أي مجال ، يعمل فيبر بحذر أشدّ مما عند خلفائه ، إنه أكثر حرصاً منهم بكثير على حفظ التماّس مع الموضوعية العلْمية . ولهذا السبب ، ليس عند فيبر غيابُ منظورات من العتبة وبصورة قبْلية ، وهو للحاضر فقط يؤ كد هذا الغياب ويجعله سمة النزاهة الفكرية .

فيما لو تحقق في ألمانيا ما كان يتمنّاه لها ، لما غيرّ ذلك في الجوهر شيئاً من حكم فيبر على الواقع الاجتماعي ، إذْ أن التحويل الديمقراطي للبلد لم يكن في نظره سوى تدبير « تقنيّ » يسمح بعمل الأمبريالية على نحو أفضل ، سوى وقوف ألمانيا على خطّ الديمقراطيات الغربية . ولكن هذه الأخيرة تخضع هي أيضاً ، كما يراه جيداً ، لسيرورة « نزع القدسية » . لهذا السبب فهو حيثما ينقل بصره لا يرى في أي مكان سوى الظلمات . بل ويصِف هذه الحالة العامة بشكل بالغ التأثير : فضيلة العالِم الرئيسية هي « النزاهة الفكرية وحسْب » ، ولكنها ، يضيف فيبر ، « تجْبرنا على ملاحظة أن الحالة ، بالنسبة

٢٨ ـ نفسه ، ص ٥٤٦ وبعدها .

لجميع الذين ينتظرون اليوم أنبياء ومخلّصين جديدين ، هي نفس الحالة التي . . . ليهود زمن النفي : « يأتينا نداء من سِير : الصباح بشير ولكن ما زال الليلُ . اذا كان لديكم سؤ ال تسألونه ، عودوا مرةً أخرى » . الشعب الذي قيل له ذلك سأل وانتظر أكثر من ألفي سنة ، ونعلم مصيره المأساتيّ . لنستخلصْ درسَ أنّ الحنين والانتظار لا يحلاّن شيئاً ، ولنفعل بالأحرى شيئاً آخر : لنذهب الى عملنا ، لنأخذ في حسابنا « أمرَ الساعة » ، بوصفنا رجال صَنعة كما وبوصفنا رجالاً وحَسْب . والحال ، إنّ هذا الأمر بسيط تماماً ، مستقيم تماماً ، لمن يعرف أن يجد « شيطان » ـه وأن يطيعه ، لمن يمسك في يديه خيوط حياته ذاتها »[٢٩] . يظهر اذاً أن ماكس فيبر دفع غياب منظورات « الإلحاد الديني » الى ما ـ بعد دلتاي بكثير ، بل الى ما بعد زيمل . عدَميّةُ الفلاسفة الوجوديين تجد هنا نقطة اندراج مباشرة (أنظر ياسبرس) .

ماكس فيبر لم يطرد اللاعقلانية من الطرائقية ومن تحليل الوقائع الخاصة الاّ لكي يكوّن منها الأساس الميتافيزيقي لرؤ يته للعالَم ، بجذرية لم يكن لها من قَبل مثيلٌ في ألمانيا . والطرد المذكور نسبيٌ عدا ذلك : مهما حوّل فيبر وقلّص السوسيولوجيا الى نماذج « عقلية » ، فإن نموذجه عن القائد « غير التقليدي » ، « الخاريسميّ » أو اللدُنيّ ، لا عقليٌ تماماً . مهما يكن من أمر ، مع الأفكار التي عرضناها أعلاه ، فيبر يمثّل ، وللمرّة الأولى ، الانتقال الفعلي من نيوكنطية الطور الأمبريالي الى الوجودية اللاعقلانية . ليس صدفةً أنّ ياسبرس رأى فيه فيلسوفاً من نموذج جديد . لقد عبّر فيبر بأكبر وضوح عن الاتجاه العام للمثقّفين الألمان الأكثر ثقافة (والأكثر ليبرالية) في الطور الأمبريالي . عاطفته ، جيَشانُ « العلْم الخالص » (الحرّ من كل رجوع الى « قيم ») ، لم يَقد الاّ الى إقامة اللاعقلانية إقامةً متينةً ونهائية في الفلسفة الاجتماعية . نرى بوضوح ، في ضوء حالته ، كيف أن خيرة المثقّفين الألمان نزعوا عن أنفسهم كل وسيلة لمجابهة انقضاض اللاعقلانية المعمَّمة . بهذا الصدد ، نسمح لأنفسنا بذكر مثال آخر ، هو تصريح من راتناو : « نريد أن ندفع لسانَنا وصورَ الذهن حتى أبواب الأزل . لا لكي نحطم هذا الأخير بل لكي نصفّي الذهن بتحقيقه »[٣٠] . منذئذٍ ، خطوةٌ واحدة تفصلنا عن حكم اللاعقلانية المطلق : التخلّيْ عن « التعريج » بالذهن والموضوعية العلْمية ، التخليّ عن هذا « الالتواء » . وهذه الخطوة لا تلبث أن تُخطى : حيث أن شبنغلر إنما حقّق تَرَفيًّا وحسب ـ وباستعماله الأسطورة على نحو سافر ـ هذا الانتقال نفسه من النسبوية القصوى الى اللاعقلانية الصوفية ، الذي كان فيبر قد أجراه ـ كهنوتيًّا ـ من العلم الدقيق الى الميتافيزياء .

---

٢٩ ـ نفسه ، ص ٥٥٥ .

٣٠ ـ فالتر راتناو ، الرسائل ، درسدن ١٩٢٧ ، ص ١٨٦ .

V

عجز السوسيولوجيا الليبرالية

(ألفريد فيبر ، مانهايم)

إن تصوّر ماكس فيبر للمجتمع ، كما رأينا ، موسوم بالْتباس عميق : فهو ، من جهة ، يؤكّد ضد رجعية النبلاء الملاّكين البروسيين ضرورةَ تطورٍ ديمقراطي لألمانيا ، موضوعٍ ، أجَل ، في خدمة إمبريالية ألمانية مقاتلة . لكنه من جهة أخرى يتبنّى إزاء الديمقراطية الحديثة والثقافة الرأسمالية في مجملها موقفاً نقدياً ومتشائماً . من جراء ذلك ، تظهر توقّعاته ومنظوراته ، هي أيضاً ، ملتبسة . لقد أخذنا ، مروراً ، قياسَ هذه الطوباويةِ الرجعية التي يشيدها ، والتي هي طوباوية قيصرويةٍ ديمقراطية . ولكنه ، عدا ذلك ، في ١٩١٨ ، بعد هزيمة ألمانيا ، يفهم جيداً جداً أنّ حظوظ أمبريالية ألمانية تجد نفسها مبادةً لأمد طويل ، وأنّ على الشعب الألماني أن يتكيّف مع هذه الحالة : الديمقراطية تظهر له ، في هذا السياق ، البنية السياسية القادرة على تحقيق التكيّف ، وفي الوقت نفسه السلاحَ الأنجعَ ضد حركة العمال الثورية . إن هذا الالتباس هو الذي صادفناه آنفاً ، حين عالجنا لاعقلانيةَ طريقة وفلسفة فيبر .

إن السوسيولوجيا الألمانية لما ـ بعد الحرب ، بقدر ما تبقى محرّكة بفكرة ديمقراطية ، سترث هذا الالتباس . مع هذا ، عند ألفريد فيبر (شقيق ماكس فيبر الأصغر) ، الممثل الأبرز لهذه السوسيولوجيا الانتقالية ، إنّ ثنائية العقلانية ـ اللاعقلانية لها مباشرةً (ومنذ ما قبل الحرب) ركيزة أخرى . ألفريد فيبر خاضع بقوة لتأثير برغسون ولبعض اللاّعقلانيين الحياتويّين الآخرين . يذهب أبعدَ من ماكس فيبر في تصوّره كلّ ما هو عقليّ ، علميّ ، أداةً عاديّة ، محض خارجية ، تقنيّة ، لا تتيح الوصول إلاّ الى « الغلاف » الميت ، الى محمولات الكائن الخارجية ـ أمّا الوصول الى « الحياة » فمحفوظ لـ « التجربة المعاشة » في مباشريّتها ولا عقلانيّتها . إلاّ أن ألفريد فيبر لا يقطع تماماً مع العلم (باسم التجربة المعاشة) كما فعل ، منذ ما قبل الحرب ، مريدو ستيفان جورج . وهو يمتنع أيضاً عن أن يدفع ، كما فعل أخوه ، مشكلةَ اللامعقول في الميدان الميتافيزيقي . إنه يسعى الى تحقيق تركيب ، الى « توضيح » اللامعقول ذهنياً ، بدون مع ذلك أن يُعَقْلِنَه ، الى اختراع علم يكون في جوهره مناهضاً للعلم . إذاً فالتباس ماكس فيبر يجد نفسه هنا في مستوى أعلى .

الفرق بين ماكس وألفريد فيبر ليس مردّه الى الشخصين فقط . قبل الحرب ، كان ألفريد فيبر وحيداً تقريباً في مساندة هذا الموقع . ولكن تفاقم صراع الطبقات ، وضع البرجوازية الحرج ، تعزّز

الاتجاهات الثورية الواعية في حركة العمال العالمية ، وجود ونموّ ودوام توطّد المجتمع الاشتراكي في الاتحاد السوفياتي ، يفتحنَ أيضاً ، كما رأينا بصدد فلسفة التاريخ لدى شبنغلر ، سبلاً جديدة لردّات الأيديولوجيات البرجوازية التي تأتي من ذلك الى مواجهة المعضلات السوسيولوجية من وجهة نظر لا عقليّة بشكل واسع . من جهة ، تَظهر ، في علوم المجتمع والتاريخ ، « طريقة » لا عقلانية . تيبولوجيا دلتاي وماكس فيبر ترتفع الى « نظرية أشكال » فلسفية ـ سوسيولوجية ، الى « مورفولوجيا » . من جهة أخرى ، في إطار الصراعات الطبقية العنيفة التي تنبسط ، عند نهاية الحرب ، من أجل إقامة جمهورية جديدة ، تصير اللاعقلانيةُ اللواءَ الأيديولوجي للرجعية الأشدّ صراحة . والحال ، إن طريقة ألفريد فيبر ، التي تشارك في ميول رجعية ما بعد الحرب في مسألة اللاعقلانية ، تزعم عدا ذلك أن تخدم كأساسٍ سوسيولوجي لتيار ديمقراطي جديد : انتقائيتها الغامضة والمهتزّة ستستطيع أن تكسب ، بشكل عابر ، جمهوراً من المستمعين على ما يكفي من الاتّساع .

ألفريد فيبر يشاطر الحكم القاسي الذي يصدره أخوه على ألمانيا المقارَنة بالديمقراطيات الغربية ، ويتميّز هكذا بوضوح عن الرجعية المعلَنة ، التي تُمثْلِنُ الشروط التاريخية لتطور الأمة الألمانية . رافضاً على هذه النقطة كلَّ الأساطير ، يموقع الفرقَ لا في الطوابع القومية بل في المصائر التاريخية للأمم . يرى جيّداً أيَّ كسب تجنيه ثقافة البلدان الغربية من واقع أن بلوغ هذه البلدان حالةَ الأمّة قد ارتبط بحركات ثورية كبيرة ، في حين أن بلوغ ألمانيا ، « بلوغنا الى الدولة ـ القومية هديّةٌ أُهديت لنا »[٣١] . ذلك قَطْع بما يكفي من الحزم مع النظريات التاريخية للرجعية . ولكن هذه القطيعة ، التي هي ثمرة تصورات ليبرالية ، ألفريد فيبر يوجّهها فوراً في اتجاه رجعي . ذلك أنه ، عدا ذلك ، يتأثر على نحو قويّ بالنقد المبسوط في الغرب ـ دوماً في ارتباط وثيق مع اللاعقلانية ـ ضد الديمقراطية البرجوازية الحديثة (لنتذكّر العلاقة برغسون ـ سوريل) . هذا النقد يبينّ بكثير من الوضوح كيف تنحلّ الليبرالية الى رجعية . خوفاً من المستقبل الذي تُوفّره ديمقراطيةٌ منسجمة للاشتراكية ، يخونون بشكل مخجل الديمقراطية التي يتظاهرون وينادون بها . ألفريد فيبر يضمّ صوته هنا الى تيار رائج جداً في زمن الأمبريالية ، حيث ينقلون الديمقراطية معيدين كل المشكلات التي تطرحها الى مشكلة بنيتها الكتلية ـ الجماهيرية . بدلاً من أن يسعى الى أن يرى جيداً الحدودَ التي تفرضها البرجوازية والرأسمالية على الديمقراطية المعاصرة ـ وهذا يكون طرْقاً للمعضلة الحقيقية التي تضعها الحياة نفسها ـ ، إنه يتراجع أمام النتائج ـ الاشتراكية الاتجاه ـ التي تتضمّنها رؤ ية كهذه وتقتضيها بالضرورة . ضرباتُه تصيب طابع الديمقراطية الجماهيري ، ونقدُه ـ أيةً كانت التحفّظات التي يمكن أن يضعها ـ يصبُّ بالتالي حتماً في تيّار الرجعية العام . هذا يعيد ألفريد فيبر الى المواقع التي سبق له ، رأينا ذلك ، أن سعى الى رفضها : الى فكرة رسالةٍ عالمية تقع على ألمانيا من جرّاء

٣١ ـ الفريد فيبر ، أفكار عن الدولة ـ وسوسيولوجيا الحضارة ، كارلسروه ١٩٢٧ ، ص ١٢٠ .

تأخرها الاجتماعي . إنه يعتقد الآن أن المانيا قادرة على اكتشاف الطريق الجديد الذي تبحث عنه البشرية كافةً . . .

نرى هنا كم هو عنيد التقليدُ الرجعي الألماني ، الذي كان ، انطلاقاً من الحلّ البسماركي لمعضلة توحيد الأمة الألمانية ، سيبلغ ذروةً أولى في أزمنة الحرب العالمية الأولى مع شعار: «النفس الألمانية ستنقذ العالم » ـ وهو تصوّر بموجبه في الوجوه التخلّفية لتطور الشعب الألماني نسبةً الى تطوّر الديمقراطيات الغربية يوجد بالضبط مصدرُ تفوّقِ ألمانيا الدولي ، دعوتها وأهليّتها للسيادة العالمية . ماكس فيبر يحتل اموقعاً على حدة في تاريخ السوسيولوجيا الليبرالية الألمانية لكونه حمى نفسه من هذا الحكم ـ المسبَق الشوفيني . ألفريد فيبر ، وهو جوهرياً كما رأينا يشاطر رأي شقيقه عن التاريخ الألماني ، ينفصل عنه لحظةَ وجوب استخلاص العواقب الحاسمة من هذا الرأي . إنه يتخلى عن سبل النقد البصير ليستسلم أمام تصوّر شوفينيّ للتاريخ ، مقدّماً له تنازلاً إثر تنازل . هذا الاستسلام يلقي ضوءاً حاداً على وضعية ألفريد فيبر ، غير المنسجمة ، المهتزّة ، المرتبطة سوسيولوجياً بضعف الديمقراطية في جمهورية فايمار ، وطرائقياً بلا عقلانيّته الانتقائية والخالية من المنظورات .

المهمّة التي يعيّنها ألفريد فيبر لسوسيولوجياه تجد نفسها هكذا محدّدة : ينطلق من فكرة أننا على النطاق العالمي في حالة جديدة تماماً . فتاريخ الفكر ينقسم الى ثلاث حقب ، ونحن في بداية الثالثة . لهذا السبب يعتبر فيبر من الضروري القطع بشكل تام مع التقاليد الكلاسيكية . على الصعيد الفلسفي ، إنه ينتسب الى التقليد المحلّل سابقاً ، الذي ، ذاهباً من شيلنغ الثاني لينتهي الى الفاشية ، يقوم بالنضال ضدّ ديكارت والعقلانية الديكارتية . إنه يرى نقطة انطلاق ثقافة المستقبل في مجيء « حقبة بعد ـ الديكارتية » . علماً بأنّ الأسباب التي يعطيها عن ذلك لا تخلو من فائدة . عن ميراث المثالية الألمانية، يقول : « هذه تقود ، مهما بدا الأمر مفارِقاً ، الى أسلوب مادي في طرح المعضلات والى تسويات دائمة مع المادية التاريخية »[٣٢] . ويلوم ترولتش بشدّة على كونه أجرى مثل هذه التسويات .

مرة أخرى ، إن تصوّر ألفريد فيبر التاريخي يجد نفسه بالغ القرب من تصوّر الرجعية الأكثر صراحة . سبق أن رأينا ، بصدد النقاش الذي قام حول الهيغليانية ، أن التيار الفكري الذي ينبذ هكذا الحقبة الكلاسيكية يقود من لاغارد الى هتلر . كلّما اقتربنا من الهتلرية ازداد الدور الذي تلعبه داخل هذا التيار الواقعةُ المشاهَدة حسب الأصول ، واقعةُ أن المادية التاريخية ترتبط فكرياً بإيديولوجية طور ألمانيا الكلاسيكي . روزنبرغ يسجّل هذه الحقيقة بنفسه دون مواربة بخصوص الرابطة الموجودة بين هيغل وماركس .

٣٢ ـ نفسه ، ص ٢٣ .

تلك مسألة هامة بالنسبة لتطور الثقافة الألمانية ، ذات أهمية بحيث ينبغي علينا أن نتوقّف عندها لحظةً . من البداية ، كانت الرجعية تميل الى استبعاد ماركس والماركسية من الثقافة الألمانية ، رغم أنه كان جليًّا لكل ملاحظ غير متحيّز أن الماركسية مرتبطة ارتباطاً عميقاً بإيديولوجيا ذروة الثقافة الألمانية ، إيديولوجيا الحقبة الذاهبة من ليسينغ الى هاينه ، من كنط الى هيغل وفويرباخ . لفترة طويلة أمكنهم الاكتفاء بشعار : الماركسية هي « غير ـ ألمانية » . إلاّ أن تفاقم صراعات الطبقات وبخاصةٍ الضرورةَ التي فرضتها الهزيمة ، ضرورة قبول مجابهة أولى ، نظرية وعملية ، مع معضلات الديمقراطية والاشتراكية ، خلقا حالةً جديدة يمكن اعتبار موقف ألفريد فيبر تعبيرَها الأيديولوجي . إن التطور الموضوعي للمجتمع هو الذي فرض الاعتراف بهذه الرابطة بين الطور اللاكسيكي والماركسية ، ما دامت المسألة في أدبيات الاشتراكية ـ الديمقراطية ـ باستثناء فرانتس ميهرينغ وحده ـ لم تعالَج أو لم تعالَج تقريباً . أنْ يكون الأيديولوجيّ ألفريد فيبر قد أجاب على هذه المشاهدة للعلاقة الواقعية بين الطور الكلاسيكي والماركسية بنبذِهِ مجموعَ الطور الكلاسيكي أمرٌ ذو دلالة عالية . من حيث طريقته أولاً : هنا تظهر عواقب موقفه اللاعقلاني بالأساس . اذا كان صحيحاً أنّ مستقبل الثقافة يتوقّف على مجيء « حقبة بعد ـ ديكارتية » ، فإن المنطق البسيط يفرض أن تُرمى حقبة ليسنغ ـ هاينه وأن يُرى في ماركس تحقّق هذا التطوّر « الديكارتي » المؤسف . هكذا يفرض النضال ضد الماركسية قطيعةً مع أعظم تقاليد الثقافة الألمانية. (أنْ تكون الديماغوجيا الفاشيّة قد أحدثت بعض الاستثناءات ـ أولاً بالنسبة لِـ هلدرلين وجزئياً بالنسبة لِـ غوته ـ ليس ذا أهميّة : الخطّ الجوهري لهذا التطوّر لن يتأثّر بذلك) . هذه الطريقة تتيح لنا مرةً أخرى ملاحظة كيف ، في عصر الأمبريالية ، تستطيع نقطةُ انطلاق صحيحةٌ بذاتها ـ هنا معاينة الرابطة التي تربط ماركس والطور الكلاسيكي ـ أن تقود الى النتائج الأشدّ بطلاناً : رمي كل الحقبة الكلاسيكية .

أما القاعدة الموضوعية لهذه الردّة فسنجدها في صراعات الطبقات زمن جمهورية فايمار ، حيث بات جلياً أكثر فأكثر أنّ دفاعاً حقيقياً عن الديمقراطية وتطويرَ الديمقراطية ـ الأمر الذي من شأنه أن يقرّب بالضرورة من الاشتراكية ـ ليسا ممكنَين إلاّ بشرط الاعتماد على القوى الثورية للطبقة العاملة . أما هذه « الديمقراطية » التي يريدون الدفاع عنها ضدّ صعود الاشتراكية ، فهي لا تستطيع البقاء بعد أوانها إلا بمساندة الرجعية الأصرح . وفي هذه الحال ، إن مساحة التطبيق الاجتماعي المتروكة للديمقراطية من النموذج الغربي (البريطاني) تتقلّص كلّ يوم . بالنسبة لأصحاب هذا الخط الوسَطي ، الليبرالي (ألفريد فيبر واحد منهم) ، المهمّة هي إنقاذ تصوّر الديمقراطية الليبرالي ، الأمر الذي لا يمكن تحقيقه إلاّ بثمن اتّصالات حميمة مع الرجعية ، ونضال حازم ضد اليسار ، يُقاد ، بالطبع ، مع الحرص ـ النسبي ـ على الدفاع عن الذات ضد متطلبات الرجعية القصوى الأكثر جلاءً . هذا المبدأ الأخير هو ما تعبّر عنه سوسيولوجيا ألفريد فيبر اللاعقلانية . نضاله القويّ على اليسار ضد القوى الجوهرية للديمقراطية قاده ،

في محاولته لإبادة الماركسية ، الى أن يردّ مع لاغارد ، الى أن ينقد مع نيتشه ، كلّ الحقبة الكلاسيكية . وهكذا فُتِح السبيل لأيديولوجيا الفاشيست ، للنظريات التاريخية والثقافية لِـ بملر وروزنبرغ وأمثالها . للأسف ، كثيراً ما حصل أنَّ ليبراليين مقتنعين جعلوا أنفسهم ، في طور أزمة ـ بسبب إيديولوجيتهم الليبرالية ذاتها ـ روّادَ أقصى رجعية .

إن رفض المادية التاريخية هو ، عند ألفريد فيبر ، أعنف أيضاً وأكثر انفعالاً وهوىً مما كان عند ماكس فيبر وترولتش . مثل شقيقه ، ألفريد فيبر يرى في العَقْلَنَة العامّة الكليّةِ السمةَ الأساسية للمجتمع المعاصر ـ ولكن لكي يذهب أبعدَ أيضاً فيما يتّصل برفض اعتبار الاقتصاديّ ، فيما يتّصل بالطعن الحازم بكل ما هو اقتصاديّ . أنْ تكون بالضبط الرأسماليةُ هي التي حقّقت هذه العقلنةَ ، هذا ليس في نظره سوى « صدفة تاريخية ـ كان يمكن أن يحدث بنفس القدر أن تكون الدولة قامت بهذه العقلنة العامة »[٣٣] . (هذا الازدراء المعلَن من ألفريد فيبر للحياة الاقتصادية ، للعوامل الاقتصادية ـ حيث يتعبّر مرّةً أخرى اقتناعُه بأن العدوّ الحقيقي هو الاشتراكية ، الماركسية ـ يمهّد السبل للأيديولوجيا الفاشستية) .

لذا ، فالسوسيولوجيا تطلب ، حسب ألفريد فيبر ، أشكالاً جديدة تماماً : طريقة جديدة من سوسيولوجيا ثقافية حدْسية . هذه الطريقة ترتكز على تقسيم للعالم الى ثلاث دوائر أو كُرات ذات « حركات مختلفة » : السيرورة الاجتماعية ، السيرورة التمدينية ، حركة الثقافة . نرى أية أهمية يتخذ هنا التنافي الباطل ثقافة ـ مدنيّة ، الذي كان تونيز قد وضعه في الصعيد الأول . نرى أيضاً كم ، منذ زمن تونيز ، نمت هذه الثنائية المتنافية في اتجاه رجعي ولاعقلاني . ما ، في منظور المناهضة الرومانطيقية للرأسمالية ، كان يؤلف نقدَ الثقافة المعاصرة ، تجمّد الى تعارض قاس بين الثقافة من جهة والحياة الاقتصادية والاجتماعية من جهة أخرى . ومن هنا تأكيدُ وجود فرق في الطبيعة ، جذري ، بين الثقافة وسائر مؤلّفات تطوّر البشرية : تصويف لصالح مثقّفين منحطّين منسحبين خيالياً من كل حياة عامة .

عند التحليل ، ندرك ، حسب ألفريد فيبر ، أنّ السيرورة التمدينيّة تُواصل سير التطور البيولوجي للبشرية « الذي به إنّما فقط نُبقي ونُوسّع وجودَنا الطبيعي »[٣٤] . هذا التطوّر ، من جهة ، ليس له مبدئياً أي شأن مع الثقافة ، التي لم تعد هي التفتّح الأعلى لتطوّر البشرية : إنها متصوَّرةٌ مستقلةً جذرياً عن وجود البشر الفيزيائي والاجتماعي . من جهة أخرى ، الثقافةُ ، معرّفةً بأنها المُلْك الأسمى للشرط الانساني ، تجد نفسها موضوعةً في معارضة سائر تجلّيات الوجود . يقيناً ، ألفريد فيبر منطقيٌّ تماماً مع

٣٣ ـ نفسه ، ص ٨٤ .
٣٤ ـ نفسه ، ص ٣٨ .

نفسه حين لا يعترف كأشكال وحيدة للثقافة الأ بالعمل الفنّي والفكرة ـ المثال ، وكممثّلين وحيدين للثقافة الأ بالفنّان والنبيّ . ولكن حين هذه السوسيولوجيا الثقافيّة ـ التي قد نعتقد ، اعتباراً لمحتواها ، أن المفروض فيها أنْ تدعو أصحابها الى الامتناع عن كل نشاط اجتماعي ، ما دام هذا النشاط لا يستطيع بلوغ الجوهريّ ـ تتوجّه رغم كل شيء نحو الاجتماعيّ ، فإنه ينتج من ذلك مجموعةُ أفكار تقيم ارتباطاً وثيقاً بين ألفريد فيبر ومدرسة ستيفان جورج والهتلرية : لا يبقى لهتلر وروزنبرغ سوى أن يزوّدا مفهومَ « النبيّ » بمحتوى رجعي صريح ، كي يُتِمّا ويُكمِلا في روح الفاشيّة تطوّرَ هذه النظرية الاجتماعية اللاعقلانية . (توجد علاقة من النموذج نفسه بين « خاريسميّة الزعيم » العزيزة على ماكس فيبر وعبادة الزعيم العمياء حسب هتلر) .

الثنائي المتنافي ثقافة ـ مدنيّة يغطّي عند ألفريد فيبر الثنائي المتنافي عاطفة ـ ذهن ، حدس لا عقلاني ـ عقلانية . كل تطوّر هو عقلانيّ وليس ذا قيمة طرائقيّة إلاّ خارج ميدان الثقافة . أما الثقافة فهي لا تعرف تطوراً ولا تقدّماً ، إنها « تيّار حياة » مصمّم بكيفيّة برغسونية حقاً . ألفريد فيبر ينبذ كل منظور ، كل « تخمين ثقافيّ » للمستقبل الذي يظلّ من وجهة نظره ـ وهذه نتيجة منطقية للاّعقلانية ـ سرّياً وملغوزاً بالضرورة . كل طموحه هو إعطاء وسائل « التوجّه في الحاضر »[٣٥] . هكذا يولد تناقض ، هو لا يراه ، ولكن لا يمكن أن نستغربه ما إن نضع أنفسنا في منظور ألفريد فيبر : بالفعل ، إذا كانت الثقافة ، كما لا يفتأ يكرّر بوصفه برغسونياً جيداً ، « تياراً » ، كيف نستطيع التوجّه فيها بدون أن نكون اكتشفنا معناها ـ اتجّاهها (الأمر الذي يعيدنا الى مسألة المنظورات) ؟ إن مهمّة السوسيولوجيا ، حسب ألفريد فيبر ، هي بالضبط التوصّل الى رؤ ية لِـ « التيار » والتعبير عن هذه الرؤ ية في « رموز عاطفية ـ تأثّرية » ، بعد ذلك يمكنها الإجابة عن « موقعنا » . ألفريد فيبر يتخلّ إذاً بوعي عن « الكرامة » العلْمية للسوسيولوجيا ، رغم كونه مقتنعاً بأن شكلاً ما من تركيب وتحليل ، مرتكزاً على الحدس ، يبقى ممكناً ، بدون أن يكون لهذا الأخير شأنٌ ما مع التعليل السببيّ . لا حاجة بتاتاً لإنماءات طويلة لتبيان الى أية درجة هذه السوسيولوجيا الجديدة قريبة من فلسفة هايديغر وياسبرس الوجودية .

أما المعضلة المركزية ـ والعيانية ـ التي تضعها سوسيولوجيا ألفريد فيبر : تعريف إلتقاء الظروف الراهن ، موقعنا الراهن في التاريخ ، فهي تتّفق في شطر كبير منها مع معضلة ماكس فيبر : مكْنَنَة ، بَرْقَرطة ، « كَتْلَنَة » الوجود . الأمر الذي ينضاف اليه تَوَقُّعُ أنّ هذه الأشكال التي فيها تتجلّ الحياةُ الاجتماعية هي وستبقى لا مفرّ منها . الديمقراطية ، هي ايضاً ، في نظر ألفريد فيبر ، عنصر من السيرورة المُمَدْنِنة . يعرّفها ـ ذاهباً في ذلك أبعدَ من ماكس فيبر ـ بأنها « إخضاع واستعباد إرادة القوّة السياسية من

٣٥ ـ نفسه ، ص ٩ .

قِبل قوى اقتصادية غريبة عن الروح »[٣٦] . هنـا نجـد ثانيةً رفضَـه لِـ « كَتْلَنَـة الوجـود » . من هذا التشخيص ، مع ذلك ، يستمدّ ألفريد فيبر منظورَ سوسيولوجياه النوعيّ . بصدد مصير الديمقراطية والمهمّات التي تقع علينا لتشكيلها أو تكييفها ، ألفريد فيبر يشير الى أنه ينبغي لنا أن ندفع حتّى « طبقةٍ » أعمق . هكذا ستظهر المعضلة الحقيقية : « ينبغي أن نفصل عناصرَ الفكرة الديمقراطية الناتجةَ بكل بساطة من نموّ وتطوّر وعي البشرية ، عن العناصر التي وُلدت من الجهاز العقليّ للفكر ومـن مَفْهَمات المدنيّة المتقنِّنة »[٣٧] . المطلوب إذاً تَجْلِيَةُ « الوقائع الأصليّة للحياة » . بتعبير آخر ، عيانياً ، إن « الحضارة المتقنِّنة » ليست سوى ظواهر ظاهرية وإنّ « الوقائع الأصليّة » مقيمةٌ في واقع أن المرء يكون « قائداً » أو « مقاداً » . المعضلة المركزية للديمقراطية هي إذاً هنا إثارة ظهور طبقة رؤ ساء جديدة .

عند هذه النقطة ، نجد عند ألفريد فيبر نوعاً من ذكرى غامضة لغريزة ديمقراطية سليمة : إنـه يسجّل أن تطوّر ألمانيا التاريخي لم يُتح للطبقات الدنيّا الوصول الى إدارة الشؤ ون . هذا لا يغيرّ ولا يقلّل كون نظراته الموجبة طوباويات رجعية غامضة تماماً . وليس ذلك صدفـة ، بل هو النتيجة الضرورية لأسلوبه في طرح المعضلة ـ المحدَّد هو أيضاً اجتماعياً . كذلك لا يمكن أن ندهش لكون معضلة الزعيم أو القائد قد طُرحت بالضبط في هذه البلدان التي لم تكن فيها الديمقراطية البرجوازية ناميةً حقاً (ماكس فيبر في ألمانيا ، باريتو في إيطاليا) . ماكس فيبر كان يرى بعد بوضوح ـ في تحليلاته العَينيّة ـ أنّ ألمانيا ، بما أنها لم تعرف الديمقراطية عبر تطوّرها أو لم تعرف سوى برلمانيّة ـ زائفة ، فقد كان لا بدّ لها أنْ تختار رؤ ساءَها بشكل هشّ أو أن تراهم مفروضين عليها وكأنهم قدَر . وانطلاقاً من هذه الفكرة يطلب ـ على الصعيد السياسي ـ دَمَقْرَطَةَ ، برْلَمَنَةَ ألمانيا . لكنه حين يجْري تركيب تصوّراته على صعيد نظري ، فهو يدع نفسه ينساق ، هنـا أيضـاً ، في خطٍّ صوفيّة لا عقـلانيّة : في سوسيولـوجيا ماكس فيبـر ، « دعـوة » الـزعيم الديمقراطي تُعتبَر « خاريسما » ، وهذه كلمة بحدّ ذاتها تُجَلِّيّ الطابع اللاعقلانيّ ، الذي لا يمكن إدراكه مفهومياً ، لفكرة الزعيم . تلك كانت بالنسبة لماكس فيبر نهايةً لا مفرّ منها : أنْ يتساءل المرء ، كما هو يفعل ، ـ متّبعاً في ذلك طريقة ريكرت التاريخية ، حيث لا يوجد سوى ظاهراتٍ خاصة ، معزولةٍ بعضها عن بعض ـ لماذا بيريكليس أو قيصر ، كرمويل أو مارا أصبحوا زعماء ، وأن يسعى بعد ذلك الى تعميم الأجوبة الخاصة التي يقدّمها التاريخ تعميماً على الصعيد السوسيولوجي ، أليس هذا حكماً على الذات بأن تفضي الى مفهوم « الخاريسما » ، الى هذا المفهوم الواضح في الظاهر ، ولكنه بالأساس لا يعبّر إلاّ عن جهلنا المدهوش ، إذاً عن موقفنا اللاعقلانيّ ؟ أما هيغل ، فحين كان يتحدّث عن « فرد تاريخي » (« فرد تاريخي عالمي ») ، فإنه لم يكن ينطلق من الفـرد ، بل من المهمّـة التـاريخية التـي يتطلّبهـا عصرٌ من

٣٦ ـ نفسه ، ص ١٢٦ و١٠٤ .

٣٧ ـ نفسه ، ص ١١٣

العصور ، أمةً من الأمم ، وكان يعتبر فرداً « تاريخيًّا » الفردَ القادرَ على تحقيقها . كان يعلَم أنّ الإجابة غيرُ ممكنة ، بدون أن نجعل للصدفة حصّتَها ، على سؤ ال : لماذا ، من بين جميع الأفراد القادرين على أن يبسطوا في أنفسهم الوعيَ والعزم اللذين تتطلبها حالةٌ معينة ، الفردُ آ ، أَوْلى من الفرد ب ، هو الذي يصير الفردَ « التاريخي » ؟ . . . ماكس فيبر ، ينطلق بالعكس من عنصر الصدفة هذا ، هذا العنصر هو ما يسعى الى « تفسير » هِ . كيف ، في هذه الشروط ، لا ينتهي الى مفهوم « الخاريسمية » الزائف ، المجرَّد في شطر ، الصوفيّ واللاعقلانيّ في شطر آخر ؟

بين الحينَين كانت المعضلة قد أوضحتها الماديةُ التاريخية ـ أبعدَ بكثير مما استطاع هيغل . إن تحليلَ صراعاتِ الطبقات ، تركيبِ وبنيةِ الطبقات المختلفة ، التحليلَ المميَّز حسب الطور التاريخي والبلد المعنيَّين ، حسب درجة التطوّر المبلوغة ، يتيح بشكل واضح وضع وحلّ كل ما في هذه المسألة يمكن أن يُحَلّ ، إذا كنّا نعلم أنّ النضال الاقتصادي والسياسي لطبقة مرتبط دوماً بتشكّل شريحة من القادة ، طابعها وتركيبها واختيارها يُعلَّلنَ علمياً إنطلاقاً من الشروط العامة لصراع الطبقات ، لتركيب ومستوى تطوّر الطبقة المعنيّة ، للفعل الذي يتبادله الجمهور والقادة ، الخ . . . إنّ « ما العمل ؟ » للينين يقدّم لنا ، سواء بمحتواه أو بطريقته ، موديلَ تحليل كهذا كانت السوسيولوجيا البرجوازية من الوهلة الأولى قد أمسكت عن نتائجه وعن طريقته على حدّ سواء . إذْ ليس فقط كانت السوسيولوجيا البرجوازية ترفض بالمبدأ صراعَ الطبقات (كان يمكن رغم ذلك أن ترتقيَ حتى درجة الفهم التي بلغها هيغل) ، بل لأنها ـ بشكل واعٍ في كثير أو قليل ـ كانت تطرح المشكلة مع الحرص على معارضة تطوير الديمقراطية ، لأنها كانت من الانطلاق تصادِر بين القادة والجمهور لا فعلاً متبادلاً بل ـ في كثير أو قليل ـ تعارضاً ، عداءً . تلك هي العلل الطبقية التي بسببها طُرِحت المشكلة على نحو مجرّد ولا عقلاني بآن ، ومعضلاتُ الديمقراطية رأت نفسها معادةً الى معضلة الزعيم . هذه الصياغة المحدودة والكاريكاتورية للمسألة ما كان يمكن أن تستدعي سوى أجوبة هي أيضاً كاريكاتورية ، لا عقلانية ، مناهضة للديمقراطية . أفضل مثال هو كتاب روبرت ميشِلس ، الكتاب المعروف جيداً ، عن سوسيولوجيا الأحزاب. لتحقير الديمقراطية ، وبخاصة الديمقراطية العمالية ، ميشيلس شاد كـ «قوانين سوسيولوجية» ظاهراتٍ ظهرت في الأحزاب الاشترا ـ ديمقراطية والنقابات التي كانت تحت نفوذها ، ولم تكن سوى نتاج الإصلاحية . هكذا ، من ظاهرة نوعية ، خاصة بقسم من حركة العمال في الطور الأمبريالي ، استُنتج «القانونُ» الذي بموجبه من المستحيل للجماهير أنْ تشكّل في حضنها مرتبةً من الزعماء مناسبة.

لقد سجلّنا عند ماكس فيبر ما يوجد من تناقض بين النقد العياني ، السياسي والتاريخي ، الذي يُجريه لألمانيا غليوم ، لعجز الاستبدادية ـ حتى المتنكّرة في نظام برلماني ـ عن تشكيل فريق من القادة ، من جهة ، وسوسيولوجياه اللاعقلانية والصوفية في « الخاريسمات » من جهة أخرى . إن تناقضاً داخلياً مماثلاً

في الطبيعة موجودٌ عند ألفريد فيبر ، حيث ، ببساطة ، ليس نقد تأخر ألمانيا في تطورها الديمقراطي إلاّ فصلياً ، بينما الصوفيةُ اللاعقلانية تستولي ليس فقط على معضلة اختيار الزعماء بل على مجموع مشكلة الديمقراطية ، المعادة الى مشكلة الزعيم . ألفريد فيبر يستنجد بالشبيبة ، يطلب في اختيار القادة فصلَ التقدير الصادر على الشخص عن الآراء المتحزّبة ، إنضاجَ « معيار يعرِّف أرستقراطية » روحية ، بثروة محتواها ، بالسجية والعزيمة اللتين ستطبعان ملامحها »[٣٨] . إنه بالطبع لا يستطيع أن يقول ما هذا المحتوى ، ما دام ، حسب نظريته ، كل محتوى هو غير قابل للتعريف ، هو محض « تجربة مُعاشة » . الاندفاع المدّعي الذي اتخذته سوسيولوجياه يتبدَّد في غموض سطوع ألوان رؤ ية انعطافية لتاريخ العالم ، في النداء الى « جيل لا يمكن تصوّره بدون نيتشه معلّمه » [٣٩] (هو نيتشه بدون « الوحش الأشقر » ، ولكن هذا لا يغيرّ شيئاً في الجوهر) . وعلى هذه « الركيزة » سيقيم الرجال الجدد التعاونَ السلمي بين الشعوب .

الأفكار التي تنتهي اليها هذه الاعتبارات البالغة الاختلاط هي بالضرورة نحيلة وانتقائية . إلاّ أننا نخطىء إذا قلّلنا من تقدير الدور الذي لعبته في تشكّل المناخ الذهني الذي تأكّد فيه نجاح صوفيّة القائد النازية : كل العمل الطرائقي كان حاصلاً ، وبالضبط في القدر الذي كانت فيه هذه المجموعة من المعضلات قد حُوِّلت الى موضوع لاعقلاني بالضرورة لتجارب معاشة ذاتية . خارج مناخ كهذا ، ما كانت أبداً نظريةُ الزعيم الفاشية تستطيع أن تجد مستمعين لدى الانتلجنتسيا . لا ريب ذهبت الحركة الهتلرية ، في الممارسة ، أبعد بكثير : إن مبدأ الحدس اللاعقليّ الذي ينبثق منه اختيارُ الفهارزة لم يكن بالنسبة للهتلرية سوى قناع يختفي تحته اختيارٌ عقليّ تماماً ، يرتكز ـ ليس فقط على الرشوة والعسف ـ على مبادىء كالولاء غير المشروط للرأسمال الاحتكاري ، القدرة على استخدام الوسائل الأكثر بربرية ، الخ . . . ، المبادىء التي كانت غريبة تماماً عن ماكس وألفريد فيبر . يبقى مع ذلك أن نظرية الزعيم لدى هذين السوسيولوجيين قادت الأيديولوجيا الألمانية حتى ضفّة الفاشية .

هذا الخليط من فلسفة رجعية صريحة ومن استنتاجات سوسيولوجية ليبرالية غامضة ومن منظورات طوباوية ديمقراطية في الظاهر ، هو صورة دقيقة عن أيديولوجيا تلك « الجمهورية بلا جمهوريين » التي كانتها جمهوريةُ فايمار . إن طابع هذه السوسيولوجيا المفكّك والانتقائي يعكس ليس فقط شخصية ألفريد فيبر بل أيضاً تحوّلات العصر الاجتماعية . لقد صُمِّمت هذه السوسيولوجيا في حقبة ما قبل الحرب ، واجتازت الحربَ والموجةَ الثورية التي أعقبتها ، لتجد في زمن « التثبّت النسبيّ » تعبيرها الأدبيّ . هذه المرحلة من التاريخ الألماني كانت زمن أكبر آمال وأكبر أوهام هذه الفئة من الإنتلجنتسيا التي ، من جهة ،

---

٣٨ ـ نفسه ، ص ١٣٠ .

٣٩ ـ نفسه ، ص ١٤١ .

على الصعيد الفلسفي ، شاركت بشكل واسع في الاتجاهات الرجعية للفلسفة « الحيويّة » ، ولكنها ، من جهة أخرى ، تراجعت أمام النتائج التي استخلصها منها ، على الصعيد السياسي والاجتماعي ، ممثّلوها الأكثرُ تطرّفاً ، لاسيماً الفاشيست . ذلك كان العصر الأكثر ملاءمة لولادة طوباويات كهذه . الانتلجنتسيا التي نتحدّث عنها ليست مؤهّلة ـ لا على الصعيد الأيديولوجي ولا على الصعيد السياسي ـ للقيام حقيقةً بالنضال ضدّ الرجعية . لذا فهي تحلم بديمومة « الاستقرار النسبي » (و ، بعد انهياره ، برجوعه) . بالتالي ، فهي تكيّف نظرياتها الاجتماعية بحيث تستطيع لمّ الشيء الجوهري في الفلسفة الحيويّة والوجودية ، مع المحافظة رغم ذلك على شيء من الطابع العلمي للسوسيولوجيا . المحاولةُ ، التي تتطلّب ـ رأينا الأمر عند ألفريد فيبر ـ نضالاً قوياً على اليسار ، قبل كل شيء ضد المادية التاريخية ، تقتضي أن يُسوِّغ إيديولوجياً الشأنُ الاجتماعي ، الدورُ القيادي الذي تدّعيه هذه « الانتلجنتسيا » الحرّة المستقلّة » .

كارل مانهايم هو أبرز ممثّل لهذا الاتجاه داخل الجيل التالي من السوسيولوجيين الألمان . إن آثار « التثبّت النسبي » تلعب ، في تشكّل تصوّراته ، دوراً أكثر حسماً أيضاً منه عند ألفريد فيبر الذي يكبره في السنّ . لذا نجد عند مانهايم ، بدلاً من سوسيولوجيا ثقافيّةٍ سافرةِ الصوفية واللاعقلانية ، « سوسيولوجيا علم » ريبيّة ، نسبويّة ، في تغنّج مع الفلسفة الوجودية . (هذه المرحلة من السوسيولوجيا الألمانية تجد تعبيرها ايضاً ـ بيّنا ذلك في الفصل الرابع ـ في أعمال الفيلسوف ماكس شيلر ، الصادرة في نفس الحين) .

مثل جميع لا أدريي ونسبويّي العصر الأمبريالي ، مانهايم يحتجّ ضد لوم النسبوية . يحلّ المشكل باختراعه مصطلحاً جديداً : « العلاقوية » relationalisme . الفرق بين النسبوية والعلاقوية يشبه كثيراً الفرق الذي كان يذكره لينين ، في رسالة الى غوركي ، بين إبليس أصفر وآخر أخضر[٤٠] . لِـ « التغلّب » على النسبوية ، يكتفي مانهايم بالتخلي ، باعتبارها بالية ، عن نظرية ـ المعرفة القديمة ، التي على الأقل كانت تطلب وتشترط الجهد لبلوغ الحقيقة الموضوعية ، والتي كانت تدعو نسبويةً نفيَ هذا الجهد . « النظرية الحديثة للمعرفة . . . ستنطلق من واقع أنه توجد ميادين للفكر لا يمكن فيهنّ ان نتصوّر على الاطلاق علماً مستقلاً عن وجهة النظر المعتمدة (« حرّاً من الموقف المتخذ ») ، علماً غير ـ علاقيّ »[٤١] . أو ، بكيفية أكثر جذرية أيضاً ، حين تكون القضية هي ميدان المعرفة الاجتماعية : « كل واحد يرى أولاً من الكلّ الاجتماعي هذا الذي نحوه هو موجَّه بميول إرادته »[٤٢] . هنا ، نتعرّف جيداً على

٤٠ ـ لينين ، رسالة الى غوركي بتاريخ ١٤/١١/١٩١٣ .
[بدلاً من « علاقوية » ، كان يمكن أن نقول : « نسباوية » . ما دام الجذر الفرنسي واحداً في « نسبوية » و « علاقوية »] .
٤١ ـ مانهايم ، أيديولوجيا ويوتوبيا ، بون ١٩٢٩ ، ص ٣٣ .
٤٢ ـ نفسه ، ص ١٠٩ .

مصدر مانهايم : نظرية الأيديولوجيات في المادية التاريخية . يفوته ببساطة ان يلاحظ ـ شأنه تماماً شأن مبتذلِي هذه النظرية وخصومِها المبتذَلين ـ أنّ ، بالنسبة لهذه الأخيرة ، النسبيَّ والمطلقَ ، موضوعَينْ في علاقة جدلية من نسبة متبادلة ، يتحوّلان أحدهما الى الآخر ، أنّ من هذه العلاقة المتبادلة ينتج طابعُ اقتراب المعرفة الانسانية ، التي تحوي دائماً في ذاتها الحقيقةَ الموضوعية (الانعكاس الصحيح للواقع الموضوعي) كعنصر ، وتعترف بها دائماً كمحكٍّ . لئن كان بالتالي يوجد ، بالنسبة للمادية التاريخية ، « وعيٌ باطل » ، فهو كقطب معارض لِـ « الوعي الحقّ » . في حين أن علاقوية أو نسباويّة مانهايم ليست سوى منظومة تُشاد فيها كنموذج وتُمَنْظَم جميعُ أشكال الوعي الباطل الممكنة .

والحال ، بهذا يزعم مانهايم دحض المادية التاريخية . إن الغنوزيولوجيا والسوسيولوجيا البرجوازيتين ، اللتين كانتا قد قاتلتا قتالاً يائساً ضد فكرة أن الكينونة الاجتماعية تحدّد الوعي ، مرغمتان على الاستسلام على هذه النقطة أمام المادية التاريخية . هذا الاستسلام يعبّر عن نفسه بكاريكاتورٍ نسبويٍ فيه وبواسطته يجري التخلّي عن أية موضوعية للمعرفة . من جهة أخرى ، عليه في الحال أن يقدّم حجّةً ـ حسب زعمها لا تُدحَض ـ ضد المادية التاريخية : حتى تكون منسجمة مع ذاتها ، يتوجّب على هذه الأخيرة أن تطبّق على ذاتها تحليلاتها بالذات . بتعبير آخر : اذا كانت نظرية الأيديولوجيات صحيحة فهي تصلح أيضاً بالنسبة للماركسية . اذا كان صحيحاً أنّ كلّ إيديولوجيا ليس لها سوى قيمة حقيقة نسبية ، فالماركسية لا تستطيع أن تُصدِر زعماً خاصاً . هذه المحاججة « التي لا تُدحَض » آتيةٌ ببساطة من كون صاحبها قد استبعد : أوّلاً جدل المطلق والنسبيّ ، ثمّ التطور التاريخي العياني ، الذي يسمح بأن نرى بوضوح مفاعيل جدل المطلق والنسبي هذا في كل حالة معطاة . نجد أنفسنا هكذا منقولين ومحمولين في ليل النسبوية الكاملة ، الذي فيه كلُّ البقرات سوداوات ، كلُّ المعارف نسبية . وهذا « الدحض » للماركسية لا يكون عندئذٍ سوى لون ـ معبّر عنه في حدود ومصطلحات السوسيولوجيا ـ للنظرية الشبنغلرية عن الدورات الحضارية . يقيناً ، السؤال : كيف يجري تقرير قضية الحقّ ؟ يظهر ثانيةً . وحسب مانهايم نفسه . لكن فقط تحت هذا الشكل : « أيّ وجهة نظر تُقدّم أكبر الحظوظ لبلوغ أفضل ما يمكن من حقيقة ؟ »[43] . على هذا النحو ، إذا صدّقنا مانهايم ، تكون مشكلة النسبوية قد صُفِّيت بوصفها بالية .

التشابه مع ماكس فيبر ملفت للنظر . مع هذا الفرق ألا وهو أن النيوكنطية طراز ريكرت تخلي المكان لوجودية طراز ياسبرس أو هايديغر . كلُّ معرفة عن المجتمع تُقال بالمبدأ « في وضعيّة » ، « في تموقع » ، الأزمة المعاصرة في الفكر ، مأخوذةً كنقطة انطلاق لنظرية المعرفة ، تقتضي أنْ يُرمى كلُّ اشتراط

---

٤٣ ـ نفسه ، ص ١٠٩ .

لموضوعيةٍ بوصفه بالياً . مانهايم يلخّص موقفه بهذه المفردات : « لا يوجد « فكرٌ في ذاته » ، فكرٌ بعامّةٍ : إن كائناً حيًّا مكوّناً على هذا النحو أو ذاك ، إنما يفكّر في عالم مكوّن على هذا النحو أو ذاك ، ليؤدّي هذه الوظيفة الحيوية أو تلك »[٤٤] . ويعيد مطلبَ الحقيقة المطلقة الى « حاجة الى الأمن » هي على ما يكفي من التفاهة .

بذلك يجد مانهايم نفسه إزاء المادية التاريخية في وضعية غير مريحة . النداء ، الكيركغارديّ الأصل ، الى « الانسان الموجود » ، يجد عند هايديغر وياسبرس جوابا مباشراً ، إذْ أن هذا وذاك لا يريان في كل تشكيل اجتماعي سوى « مَسْكن » بلا أية واقعية . أمّا مانهايم فهو سوسيولوجيّ : القول بأن الفكر مجذّرٌ في الكائن يجب منطقياً أن يقوده الى تأكيد أن الكينونة الاجتماعية تحدّدُ الوعي . يفلت من ذلك بحيلةٍ : يدفع الى الحد الأقصى سفسطةً من شكلانية ونسبوية ، يُسقط اللاعقلانية في المادية التاريخية نفسها ، وأخيراً ينزع جذرياً عن السوسيولوجيا الصفةَ الاقتصادية . في عمله الأخير، يصرّح مانهايم بأن الانتظام والتزاحم ليسا مقولات اقتصادية ، بل « مبادىء سوسيولوجيّة عامة : ببساطة ، نكتشفها ونلاحظها أوّلاً في الاقتصاد »[٤٥] . هذا التعميم ، الذي يُغفل تجريدياً كل محتوى موضوعانيّ ، يعطيه إمكانيةَ تعريفِ كل واقع اجتماعيٍ او اقتصاديٍ كما يحلو له واللعبِ بهذه المفاهيم المفرّغة من المحتوى لينكبّ على تحليلات ومقاربات هاوٍ ترفيّ . هذا الابتعاد بالتجريد عن كل واقع اقتصادي ـ اجتماعي عياني يتيح أيضاً اكتشاف بواعث وأفكار « لا عقلانية » في الماركسية نفسها ، التي يعرّف مانهايم طريقتها بأنها « تركيب بين الحدْسيةِ وأقصى إرادة العَقْلَنَة »[٤٦] . الحالة الثورية ـ أو ، كما يقول ، « اللحظة الآنية ، البرهة » ـ تُظهر بوصفها « ثغرةً » لاعقلانية . (نرى هنا الانعكاسات « السوسيولوجيّة » للتزوير النيوهيغلي للجدل ، لعمل كرونر وغلوكنر وأقرانهما اللذين يماثلون بين جدل ولا عقلانية . جدل الثورة ، الذي هو في الماركسية عيانيّ ، « يُكَرْكغَرْدُ »ه مانهايم بنفس الأسلوب الذي به النيوهيغليون « كَرْكَغَرْدوا » الجدل بمجموعه) . المادية التاريخية متصوَّرةً على هذا النحو ، أي مكيّفةً مع النسبوية القصوى ومع اللاعقلانية لفلسفة الحياة ، تملك حسب مانهايم مآثر أكيدة ، لكن لها كبير عيب أنها « تحمل الى المطلق » البنيةَ الاقتصادية ـ الاجتماعية ، وهي لا تلاحظ أن كشفها للأيديولوجيات يؤلّف هو نفسه إيديولوجيةً . نرى لماذا كان مانهايم بحاجة الى تبديل الماركسية كما يفعل : بإزالته من التفاعل ، العيانيّ تاريخياً على الدوام ، بين الاقتصاد والأيديولوجيا . . . الاقتصادُ نفسه ، بلا عقلنتِه السيرورةَ الاجتماعية ، إنه يُظهر « تجذّراً » عاماً لكلّ فكر في وضعية حياتية ، وبالتالي تَظهر الماديةُ التاريخية غيرَ

٤٤ ـ مانهايم ، الانسان والمجتمع في زمن التحويل ، ليدن ١٩٣٥ ، ص ٩٥ .

٤٥ ـ نفسه ، ص ٥ .

٤٦ ـ مانهايم ، أيديولوجيا ويوتوبيا ، مرجع مذكور ، ص ٩٠ و٩٥ .

منسجمة مع نفسها حين تميّز بين وعي صحيح ووعي زائف ، فهي ليست بعد الآن في مستوى نظرية المعرفة الحديثة التي يُعمّدها ويسمّيها مانهايم « علاقوية » ، إن نظرية الأيديولوجيات في الماركسية ليست على ما يكفي من العمومية ، ولا تستطيع أن تصير كذلك إلاّ اذا عمّمنا « علاقيّة » و« تجذّر » الفكر ، بتعبير آخر اذا دفعنا نسبية كل فكر حتى نفي كل موضوعية . حينئذٍ يولد هذا التأويل لمختلف الطرازات الفكرية الذي هو وحده يجعل ممكنةً « سوسيولوجيا المعرفة » . إزاء هذه العمومية ، تَظهر المادية التاريخية خصوصيةً بين خصوصيّات أخرى كثيرة .

إنطلاقاً من هذه المقدّمات ، يضع مانهايم مشكلةَ الفكر الأيديولوجي والفكر اليوتوبيّ أو الطوباويّ ، مشكلةَ إمكانِ سياسةٍ علْمية ، تخطيطٍ للحياة الاجتماعية ، الخ. . . . نتيجة هذه الأبحاث نحيلةٌ جداً . فوجهة نظر مانهايم ذاتُ شكلانية قصوى ، انه لا يستطيع أن ينتهي الا الى تيبولوجيا مجرَّدة لكل مواقف الفكر الممكنة دون أن يقول لنا شيئاً هاماً عن أيٍّ منها . هذا يذهب بعيداً بحيث أنّ كلاًّ من نماذجه التفكيرية يحضن الاتجاهات الأكثر تنوّعاً والأكثر تناقضاً : حيث كل القضية بالنسبة له هي أن يحُوّل الواقع التاريخي ـ الاجتماعي الى عدد محدود من هذه النماذج . هكذا فهو يماثل داخل نموذج واحد الاشتراكية ـ الديمقراطية والشيوعية ، داخل نموذج آخر الليبرالية والديمقراطية . الرجعي المتطرّف كارل شميت متفوّق عليه كثيراً في ذلك ، كما سنرى : فهو يجد في التناقض بين ليبرالية وديمقراطية معضلةً ـ مفتاحاً في الزمن الحاضر .

النتيجة التي تفضي اليها « سوسيولوجيا علم » مانهايم لا تكاد تكون شيئاً آخر سوى ترهين لمذهب « النموذج المثالي » الفيبري . منطقياً يجب على مانهايم أن يبقى عند لاادريةٍ ، وأن يترك كل قرار للحدس ، للتجربة المعاشة ، لهيبة « الخاريسما » . ولكن في هذه اللحظة تتدخّل الأوهام المتولّدة من حقبة « التثبّت النسبي » . وهكذا يعزو مانهايم للمثقّفين « بلا تعلّق اجتماعي » هبةَ ودورَ الفصل في فوضى الأحكام ـ المسبقة « المواقعيّة » ، الأفكار « المجذّرة » ، وتَبيُّن الحقيقة التي تناسب الوضعية الحاضرة . هؤ لاء المثقّفون يقعون حسب رأيه على هامش الطبقات ، إنهم يشكّلون « وسَطاً عادلاً » ، لكنْ لا متوسّطاً : وسطاً عادلاً طبقياً » . أمّا لماذا فكرُ هذه الانتلجنتسيا ليس ، لم يعد ، « في تموقع ، في وضعية » ، لماذا العلاقيةُ لا تنطبق هنا على نفسها ، كما يفرض على الماركسية ، فذلك سرٌّ من أسرار سوسيولوجيا العلْم . وحين يؤ كّد مانهايم أن هذه المرتبة من المثقفين تملك حساسية اجتماعية تتيح لها أن « تنفذ بالتعاطف داخل القوى المتصارعة » ، فهذا التأكيد مجّانيٌّ محض . أن يكون لدى هذه الشريحة وهمُ التحليق فوق الطبقات وقتالات الطبقات ، هذه ظاهرةٌ معروفة ، لم تَصفها الماركسية مراراً وحسب ، بل أيضاً فسرّتها بالكينونة الاجتماعية للجماعة المعنيّة . شرعاً يجب على مانهايم أن يدلّل على أن هذا الارتباط للفكر بالكينونة الاجتماعية ، بـ « الوضعية » ، التي في نظريّته الجديدة للمعرفة تحدّد أفكارَ

كلّ إنسان يعيش في المجتمع ، ليس موجوداً بالنسبة لهؤلاء المثقّفين ، أوْ ليس موجوداً الاّ تحت شكل معلَّل . بيد أنّه لا يحاول حتى أنْ يدلّل على ذلك ، يكتفي بالاستنجاد بأوهام المثقّفين إزاء أنفسهم المعروفة جيّداً . من وضعيّتهم أو موقعيّتهم ، التي « يَرسمها » مانهايم أكثر مما يحلّلها ، يشتقّ تكريسهم ، الذي هو « أن يجدوا في كلّ مرّة النقطة التي منها يكون توجّهٌ إجمالي في السيرورة الاجتماعية ممكناً ، أن يكونوا راصدين في أحلك الليالي »[٤٧] . بما أن مانهايم ، بحكم مقدماته الطرائقية ، لا يستطيع أن يستند الى حدس ألفريد فيبر ، فإنه عاجز عن قول أي شيء عن هذا « التوجّه الإجمالي » .

إن تجربة الدكتاتورية النازية لم تعدلّ في الجوهر تصوّرات مانهايم . أجل ، لم تكن بدون أن تترك آثاراً عليه ، ولكنها إنما فقط عزّزت مواقفه . إن الدّاء الأساسي للمجتمع الحديث ليس في العدد الكبير بل في واقع أن بناء الليبرالية لم ينجح بعد في استيعاب العدد الأكبر استيعاباً عضوياً[٤٨] . السبب حسب رأيه هو أن القرنين ١٩ و٢٠ حقّقا « دَمَقْرطةً عامة » تحول تماماً دون تنظيم القوى اللاعقلية وإخضاعها لقواعد . « إنه المجتمع وقد صار كتلةً ـ ،جمهوراً، حيث تدخل اللاعقلانياتُ في السياسة في الحالة العديمة الشكل ، بدون أن تُستوعبَ في البناء الاجتماعي . هذه الوضعية خطرة ، لأن جهاز الديمقراطية الكتلي الجمهوري يُدخِل اللاعقالة في الأماكن عينها التي تحتاج إلى قيادة عقلية »[٤٩] . من هنا ينجم أنّ إفراطاً من الديمقراطية ، من التقاليد والتجربة الديمقراطية ، هو الذي كان السبب الرئيسي للفاشية . إن وضع مانهايم كوضع كثير من حمَلَة ليبراليةٍ انحلّت إلى مناهضة للديمقراطية : بما أنهم كافحوا دوماً الديمقراطيةَ خوفاً من توسعها الاجتماعي ، فإنهم يقبضون فرحين على الحالة ـ هتلر كي يقنّعوا نفورَهم من الديمقراطية ، الذي لم يتغيرّ ، وينكّروه في لباس نضال ضد اليمين ، ضد الرجعية . الأمر الذي يسوقهم إلى أن يقبلوا بلا ذهن نقدي المماثلةَ الديماغوجية ، الإشتراديمقراطية الإلهام ، بين الفاشية والبولشفية ، المعتبرتين كلتيهما خصمي « الديمقراطية الحقّة » (الديمقراطية الليبرالية) .

تلك هي حسب مانهايم معضلة زمننا المركزية . دخلنا عصر التخطيط ، بينما الفكر ، الأخلاق ، الخ ، بقيت في مراحل تطور بدائية . عمل السوسيولوجيا ـ والسيكولوجيا ـ ردم هذا الانقطاع بين المهام الواجب تحقيقها والبشر الذين يجب عليهم أن يحقّقوها . « سيكون عليها أن تبحث عن تعيينات ـ حتميّات قادرة على تصعيد وتوجيه الطاقات القتالية »[٥٠] . والحال ، يوجد اليوم ، حسب مانهايم ، ثلاثة اتجاهات تقدّمية في السيكولوجيا : البراغماتية ، والسلوكية ، و« سيكولوجيا الأعماق » لفرويد

---

٤٧ ـ نفسه ، ص ١٢٦ .

٤٨ ـ مانهايم ، الانسان والمجتمع في زمن التحويل ، ص ٨٤ .

٤٩ ـ نفسه ، ص ٤١

٥٠ ـ نفسه ، ص ١٦٧ .

وآدلر . بمساعدتهن ، ستُشكّل « نماذج من الروّاد » ، إذ أنّ أهميةَ المفـارز المتقدّمة، الصفـوات ، في الصيرورة الاجتماعية ، أهميةٌ حاسمة . لم تعد القضية لاعقلانية ألفريد فيبر المعلَنة ، ولكن المشكلة لم تكسب طرحَها في حدود أكثر عيانية . في مجتمعٍ أساسه الاقتصادي ـ الاجتماعي مونوبـوليّ ، وتطـوّره بالتالي ، ما دام هذا الأساس باقياً ، إمبرياليّ ، يريد مانهايم تربية جيل من القادة المناهضين للأمبريالية بالتصعيد السيكولوجي للاّ معقول . إمّا أنّ يوتوبيا كهذه تفترض استبعاد كل مقولة موضوعية من الحياة الاجتماعية ، أو أنها ليست سوى ديماغوجية خالصة لصالح الأمبريالية . يستطيع مانهـايم أن يتحـدّث بتفصيل كبير عن تربيةٍ ، عن أخلاقٍ ، الخ .. الصفوة الجـديدة ، إن أصلهـا ووظيفتهـا السياسية ـ الاجتماعية ليسا معيّنَين مشخّصين أكثر مما عند ألفريد فيبر .

على نقطة وحيدة ، موقف مانهايم أوضح : إنه يرمي كل فكرة حلّ عنيف ، بالدكتاتورية . ولكنه من جديد يماثل على نحو شكليّ تماماً دكتاتورية البروليتاريا والدكتاتـورية الفـاشية ، السلطـة الثـورية والسلطة المضادة للثورة ، كما يحدث دائماً عند الأيديولوجيين الذين يخشون دَمَقْرَطةً جذرية ، استبعاداً وتجريداً حقيقيين للمونوبولات الأمبريالية ، أكثر ممـا يخشـون عودة الفـاشية . حيث يتجـاوز مانهـايم الشكلانية الخالصة ويبسط شيئاً كأنه وجهة نظر أصيلة فذلك عندما يقول أمله في تسـوية بـين القـوى المتصارعة في كل بلد وبين القوى التي تتقاتل على النطاق الدولي : « إن انقلاباً في الذهنية كهذا سيكون ثورة حقيقية في تاريخ العالم » . ويشرح إمكانية مخرج كهذا بالمثال التالي : لنفترض أن هجوماً من رجال المرّيخ يُرغم المتعادين على التفاهم .. بالطبع ، يوافق على ان الأمر ليس قريباً من الواقع ، ولكنه ، إذ يبرز الطابع المدمّر الذي تتخذه أكثر فأكثر الحربُ العالمية ، يكتب بعد ذلك : « إن الخـوف من حرب مقبلة ، مع قدرتها التدميرية الهائلة ، يمكن ان يذهب حتى إنتاج عين المفعول الذي ينتجه الخوف من العدو نفسه . في هذه الحال ، سيحزمون أمرهم لتسويات خوفاً من الإبادة العامة ، وسيخضعون لتنظيم عالمي تكون مهمته التخطيط للجميع »[٥١] . تنقص هنا ، كما في أي مكان آخر عند مانهايم ، أيةُ إشارة عن الطابع الاقتصادي والاجتماعي لمثل هذا التنظيم : وضوحاً ، إن مانهايم يعتبر الأمبريالية الأنجلو ـ سكسونية ، بمثل دوغمائية المثقفين بالأمس ، « حرّةً من الروابط الطبقية » يفترضها مموقعة فوق كل فكر « متموقع » ، ويصير بذلك أحد أوائل أيديولوجيي الأمبريالية بعد سقوط هتلر .

العقم العميق للحركة السوسيولوجية الآتية من ماكس فيبر يغدو جلياً في برنامج كهذا ، نموذجيّ ، عن هؤلاء المثقفين البرجوازيين الذين لم يكونوا يريدون ، أجَل ، الاستسلام بلا مقاومة أمام اللاعقلانية الرجعية والفاشية ، ولكنهم كانوا بشكل مطلـق عاجـزين عن معارضتهـا ببرنامـج ديمقراطـي واضـح

٥١ ـ نفسه ، ص ١٥٩ وبعدها .

ومصمِّم ، ولا نذكر واقع أنهم في نظرية المعرفة يبقون مربَّطين في النوازع التي ولّدت في تحليل أخير الفاشيّة . وهو تباعدٌ جَعَل هذا القسم من الأنتلجنتسيا المناهضة للفاشية عاجزاً أمام الديماغوجيا الفاشية ، وأيديولوجياً بلا دفاع . وهذا العجز لم يخرج من التجربة معافىً ، كما يبينّ مثال ملنهايم : فالنظرات التي يبسطها في كتابه الأخير تؤلف أيديولوجيا تسليم أمام كل موجات رجعية ما بعد الحرب ، تماماً كما كانت سوسيولوجياه للعلْم قبل الحرب .

VI

السوسيولوجيا ما قبل الفاشية والفاشية

(شبان ، فراير ، كارل شميت)

بالتوافق مع طبيعة ومخرج صراعات الطبقات في ألمانيا في ظل جمهورية فايمار ، كان للاتجاه الرجعي الصريح أن يصير في السوسيولوجيا الاتجاه المهيمن . رأينا كيف كان ماكس فيبر قد وضع دون أن يريد ، القواعدَ الطرائقية للاعقلانية الجديدة ، كيف كان ألفريد فيبر قد وصل قرب الوجودية تماماً . ولكن ليس الأمر بعد معهم محتوىً رجعياً بالتمام والخلاص ، ولا طرائقيةً رجعية . إن مخرج الصراعات الطبقية في هذا الطور كان فشل محاولات الرجعية البروسية القديمة (مع أو بدون آل هوهنزولرن) . الذي انتصر كان شكلاً جديداً وبربرياً للرجعية ، هو « القومية ـ الاشتراكية ». والحال ، فيما يتّصل بالسوسيولوجيات ، إن السوسيولوجيات التي هيمنت كانت هي بالفعل تلك التي ساعدت ، حتى بدون أن تعي ذلك دوماً من البداية ، الاتجاهات التي أسهمت في انتصارُ الفاشية .

ذو دلالة الدور الفصليّ العابر الذي لعبه رجعيٌّ من صبغة جيّدة مثل أوتمار شبان Othmar Spann في السوسيولوجيا الألمانية . قبل وصول هتلر إلى الحكم بمدّة طويلة ، شبان يشاطر معظم الأراء الاجتماعية للفاشية . خصومه الرئيسيون هم أفكار ١٧٨٩ الليبرالية (ولكن أيضاً وخصوصاً أفكار ١٩١٧) . إنه صورة مسبقة عن تلك الديماغوجيا القومشتراكية التي كانت هي إلصاق بطاقة الماركسية على كل ما ليس رجعياً فائقاً . عند شبان ، لا توفّر التهمة لا كبار زعماء الصناعة الألمان ولا ماكس فيبر . كما ستفعل الأيديولوجيا الفاشستية ، إنه يستبعد من « الاقتصاد الشامل » « الربحَ الفردي » ، يحوّل الرأسماليين إلى « قادة للاقتصاد » ويجعل من الشغيلة رجالهم ـ الجنود [٥٢] .

الاتفاق مع النازية واضح ، ولكن إذا دخلنا في التفاصيل (وهذا نافل على أي حال) ظهر أوضح

---

٥٢ ـ أوتمارشبان ، العلم المكافح، يينا ١٩٣٤ ، ص ٩ وبعدها.

أيضاً . مع أن روزنبرغ يرفض شبان جملةً . لماذا ؟ لأن شبان يبسط هذه الأفكار على أساس منظومة فلسفية هي ، أجَل ، بالغة الرجعية ولكنها كاثوليكية وسكولاستيّة الولاء ـ وبالأخص متلائمة مع الكليريكالية ـ الفاشية النمسوية ـ (٥٣) ، وبوصفها كذلك غيرُ قابلة للتوفيق مع الديماغوجيا الاجتماعية للفاشية الألمانية . مثل كل الفكر الرجعي لما بعد الحرب ، شبان ينبذ مقولة السببيّة . إلاّ أنه في محلّها لا يضع الأسطورة اللاعقلانية بل نظرية ، ستاتيكية ، وذات صلابة سكولاستيّة تماماً ، عن الجملة totalité : عضويّةٌ ، منظومة من تسلسلات مراتبية قَبْلية . إن نظرية « الجملة » هذه هي في صراع ، كالفاشية ، ضدّ كل رؤية علْمية للمجتمع والعالم ، ولكن المنظومة التي تقذفها وتعرضها ، المشابهة لسكولاستيك العصور الوسطى ، يجب ان ترتكز على قاعدة تقليدية . الرجوع الدائم إلى الكاثوليكية ، بين أمور أخرى ، هذا ما جعل النازيين يرفضون شبان كما رفضوا على أي حال كل ما هو كاثوليكي . إلى هذا يضاف أن شبان يرفض أي شكل من أشكال الثورة ، من أشكال الانقلاب العنيف ، وهو تصوّر ما كانت النازية ، قبل استلامها السلطة ، تستطيع ان تتسامح معه . حين يجادل شبان ضد هيغل لأن مقولاته تشاد من تحت إلى فوق وليس من فوق إلى تحت ، لأن فلسفته ترتكز على فكرة التقدّم ، هذا كانت « رؤية العالم القومية ـ الاشتراكية » تستطيع أن تقبله . ولكن حين يضع في محل « التجاوز » الهيغلي مقولةَ « إبقاء البراءة » الرجعية الخالصة (٥٤) ـ الأمر الذي يعني : المحافظة بالسلطة على النظام الموجود ـ فهو لم يعد يلبّي حاجات الديماغوجيا الفاشية . لهذا السبب فالأيديولوجيون الفاشست ، المجادلون بآنٍ معاً « ضد الجبهة الحمراء والرجعية » ، إنقلبوا ضد شبان كما ضد شبنغلر . أخيراً ، ليس في البناء التسلسلي لشبان مكانٌ لعرقية ما أيةً كانت ، ولا لصوفية الفهرر . وهكذا فبعد أن كان شبان رائجاً بين الظلاميين الألمان إستبعدته الهتلرية .

أكثر أهمية بكثير بالنسبة للانتقال المباشر إلى الفاشية شخصا فراير وكارل شميت . فراير Freyer بدأ في آنٍ معاً ببحوث تاريخية متخصّصة وبفلسفة مدّاحة وصوفية . هذه انبسطت في محاولة تركيب تقاليد السوسيولوجيا الألمانية السابقة ، خصوصاً تقاليد فلسفة دلتاي عن التجربة المعاشة وتيبولوجيا ماكس فيبر ، بغية تشييد سوسيولوجيا لِـ « الراهنية » . إذاً ففكرُهُ من البداية مصبوغ على نحو قويّ بالحياتية والوجودية . ولكنه ينزع بشكل أخصّ إلى تركيب بين « الروح » « والحياة » . على هذا الأساس يضع فراير الدولة في مركز تأملاته . في مؤلفه بروميثيوس ، يرسم لوحة لوياتانية * عن سلطان وجبروت

---

٥٣ ـ شبان كان نمسوياً (ملاحظة من المترجم الفرنسي) . [النمسا كاثوليكية ، وكذلك قسم من ألمانيا : جنوبا وغربا] .

٥٤ ـ أوثمار شبان ، فلسفة التاريخ ، يينا ١٩٣٢ ، ص ١٣٨ وبعدها .

* [لوياثان: حيوان ضخم أسطوري ، في التوراة . في نظرية هوبز الشهيرة : الأنسان ذئب للأنسان ، والدولة لوياتان ، قوة مسيطرة جبارة تعالج هذه الحالة ، تضبط البشر الخ . . .]

الدولة ، التي أمامها الروحُ عاجزةٌ تماماً . ولكن ليس هذا سوى تمهيد فاتح . ما يريد فراير أن يبيّنه هو أن الروح والدولة بالواقع مترابطتان ومحالتان إحداهما على الأخرى : « تاريخ السلطة ، هو جدلها . الروح بحاجة إلى السلطة كي تجعل نفسها معترَفاً بها حقاً على الأرض ، بين البشر . ولكنّ السلطة ، مرئيةً من الداخل ، بحاجة أكبر أيضاً إلى الروح ، كي تصير ، من كتلةٍ لا شكل لها وغيرِ عضوية من الإمكانات ، واقعاً » (٥٥) . في كتابه عن الدولة ، يعرض بالتفصيل هذا التفاعل الذي يحرّر منه مسيرتين جدليتين . إحداهما واقعية تاريخيا : إنها مسيرة الروح صائرةً دولة . الأخرى هي بالعكس « سنة التنظيم الدولتيّ اللازمنية» إنها مسيرة الدولة صائرةً روحاً . مراحل هذا الدرب الثاني (« السلطة » ، « القانون » ، « الشكل ») ليست سوى النسَخ الروحية لمراحل الدرب الأول الواقعية (« الإيمان » ، « الأسلوب » ، الدولة ») . المجموع لا يشكّل سوى كاريكاتور من نوع « فلسفة الحياة » لـ فينومينولوجيا هيغل ، حيث فراير ينهب بوجدان كلّ « مكتسبات » السوسيولوجيا الألمانية من تونيز إلى فيبر .

لنتبع المراحل الخاصة لهذه لمسيرات « الفينومينولوجية » . مرحلة الإيمان ما هي سوى « جماعة » تونيز . أشكالها الأسطورة ، الطقس أو العبادة ، اللسان ـ اللغة . المرحلة التالية ، « الأسلوب » أو «الطراز» (style) تظهر أكثر تعقيداً وتناقضاً : إنها حسب فراير « فصْل ضروري من فصول الروح » . وهي تتميّز عن السابقة في أنّ شكلها الموضوعانيّ هو الـ « ذا » ça le ، في حين سابقاً كان الـ « أنت » . الأشكال في هذه المرة : العلْم ، الفن ، الحقوق . إجمالاً ، هذه المرحلة كاريكاتور لِـ « الروح المطلق » لهيغل ، ولكن في بصر تمهيد الفاشية المناهض للفكريّة : كدائرة نزع الأنْسنة وفي الوقت نفسه (ولكن في معنى معاكس لهيغل) كانتقال نحو ما يسمّيه هذا الأخير « الروحَ الموضوعي » . « الأسلوب » حسب فراير لا يحلّ فقط الجماعة ، إنه من الآن يقدّم قرائن انحطاط . « العبقرية هي الظاهرة الأكثر سلبية للعالم الاجتماعي . إنها تحتاج إلى الجماعة كما يحتاج الشيطان إلى الله : كي ينفيه . (ترجمة راهنة لِـ « قتال الآلهة » لدى فيبر .)

الشيء الأكثر أهمية في منظومة فراير هو السبيل الواقعي الذي يسلكه انحلال الجماعة . هذا يظهر في معضلة السيطرة ، وهنا تظهر الوجوه الفاشية لسوسيولوجيا فراير على الشكل الأوضح . « يكون المرء سيداً بالولادة . ويكون تابعاً بالطبيعة ، لا بسوء الطالع » (٥٦) . أنْ تصير « طبقات ـ حالات Etats» العصر الوسيط طبقاتclasses ، هذا بالنسبة له علامة انحلال ، مرحلة انتقال . أنْ يُظهر المجتمع الحديث أولوية الاقتصاد ، هذا في نظره قصّة سقوط ، تاريخ انحطاط . « حين يموت أسلوب ، هنا تصحّ

---

٥٥ ـ فراير ، بروميتيوس ، يينا ١٩٢٣ ، ص ٢٥ .

٥٦ ـ فراير ، الدولة ، لايبتسيغ ١٩٢٥ ، ص ٨٦ .

عبارة : كل التاريخ العالمي ليس سوى تاريخ صراعات الطبقات » (٥٧) . وهذا بمثابة اعتـراف ، ولـو معاكَسةً ، بالمادية التاريخية . ولكن ثمة هنا أيضاً كثير من الموضوعات الشبنغلرية : تحوّل « الطبقات ـ الحالات » إلى طبقات منقول عن عهد القياصرة والفلاليح fellahs في أفول الغرب ـ مع هذا الفرق ، الدالّ على الفَشْستَة التدريجية للأيديولوجيا الألمانية ، ألا وهو أن جبْرية شبنغلر قد حلّت محلّها عند فراير نشاطيةٌ مضادة ـ للثورة .

الاعتراف المبيّن بالمادية التاريخية لا يخدم بالطبع إلا لنقدها بشكل « أصيل » . أولا ، فراير ينزع الصفة الاقتصادية عن السوسيولوجيا بجذرية أكبر أيضاً مما عند سابقيه . متابعاً نظرية ماكس فيبر ، التي كانت بعد مصاغةً بحذر كتفاعل ، يقلّص كلّ نشوء وتكوّن الرأسمالية إلى علل أيديولوجية : «من المعروف أن نظرية الرأسمالية ونموّها تعيد كل شيء ، وبنجاح كامل ، إلى رؤ يات العالم . . . المعنى الصميمي لنمط الوجود الرأسمالي تؤ لفه أخلاقٌ وميتافيزيقا وفنّ حياةٍ معيّناتٌ » (٥٨) . تلميذه هوغو فيشر ، مقارناً ماركس بنيتشه ، يعبّر عن نفس الفكرة : « المقولة رأسمال هـي تخصيص للمقولـة إنحطـاط ، مقولـة سوسيولوجيا وفلسفة الثقافة التي تميل إلى التوسّع كثيراً . الرأسمال هو شكل الحياة الاقتصادية المنحطّ . الخطيئة الكبـيرة التـي يرتكبهـا ماركس والماركسيون هي اعتبارهـم الانحطـاط شكلا للـرأسمالية ، لا الرأسمالية مظهراً للانحطاط» (٥٩) .

هذا الموقع « النقدي » يمنح فراير تسهيلات عديدة . فهو أولاً يستطيع أن يُسخّر ما يدعوه ديناميكية الماركسية لمراميه الخاصة . يستطيع أن يُدْخِل في السوسيولوجيا وجوديةً ذاتية جذرياً ، بدون أن يحذف في الظاهر موضوعيةَ السوسيولوجيا ، ولكن أيضاً بدون أن يكون مربوطاً بالجـدل الموضوعـي للسـيرورة الاقتصادية . من هنا موضوعية ـ زائفة وجدل ـ زائف ، مظهران تعززهما الطريقةُ الأكثر جرأةً بكثير من طريقة أسلافه التي بها يبدو « مستقبِلاً » الماركسية . يذهب إلى حد الاعتراف بواقع صراع الطبقات . ولكن ، إذ يقدّمه كنشاطية مجرّدة ، ينزع عنه كل ما يمكن أن يكون فيه من خطر . فصراعات الطبقات بالنسبة له « توتّر من أجل الهيمنة بين تجمّعات جزئية غير متجانسة » (٦٠) . فكرة غامضة بحيث أن أيّ تجمّع كان بإمكانه أن يدخل في « صراع ثوري » ضد أي تجمع آخر . نفس الأسلوب سيظهر عند كارل شميت ، والتطابق ليس عرَضياً : كلّما أعلنت الفاشية الأخـذ « الثـوري » للسلطـة ، إزداد الشعـور بالحاجة إلى تمثيلها بوصفها الثورة الحقة ، مع الحجب التام لروابطها بالرأسمال المونوبوليّ .

---

٥٧ ـ نفسه ، ص ٨٨

٥٨ ـ فراير ، نظرية الروح الموضوعي ، لايبتسيغ ١٩٢٨ ، ص ٣٩ .

٥٩ ـ فيشر ، ماركس ، يينا ١٩٣٢ ، ص ٣١ .

٦٠ ـ فراير ، السوسيولوجيا بوصفها علم الراهن ، لايبتسيغ ـ برلين ١٩٣٠ ، ص ٢٣٤ .

فضلاً عن ذلك ، إن هذا الصعود للفاشية يحصل في زمن فيه ضغطُ الجماهير الاقتصادي (وأيضا ضغط المثقفين) يصير أكثر فأكثر لا يُطاق . الفاشية بحاجة إلى يأسهم ، إلى مرارتهم ، إلى ميلهم إلى التمرّدإنها تستخدم كل المشاعر المناهضة للرأسمالية : المسألة هي فقط تجنّب تحوّل هذا كله ضد الرأسمالية ، التي يراد بالعكس تسليمها أداةَ حكم إرهابي . لهذا الغرض ، السوسيولوجيا ما قبل الفاشية تمهّد الأرض ، بشكل كبير : فلسفياً ، تُخفّض قيمة كل ما هو اقتصاد ، وهي في ذلك أكثر جذرية في الظاهر من الماركسية نفسها ، التي تتعرض فقط لظاهرة « سطحية » هي الرأسمالية ، في حين أن السوسيولوجيا قبل ـ الفاشية تطالب بـ « هدم » شامل ـ دون أن تطعن مع ذلك في سيطرة المونوبولات . هكذا تستطيع أن تُرضي المطامح المباشرة لمراتب واسعة ، خصوصاً برجوازية صغيرة ، بإتباعها « قرن الاقتصاد » بقرن « بلا اقتصاد » ، بتلويحها بمنظور روح أو دولة « تقهر الاقتصادي ». الاقتصاد ، الذي يماثله فراير ، كمعظم المبتذلين ، بالتقنية ، يعرّفه فراير بأنه « الفوضى الحقيقية مقابل الجملة الدولتية»، بأنه قوّة هي رغم الظواهر بلا أية قوّة : « عالم الوسائل الخالصة (التقنية) الذي ليس له حدود يحمل بالطبع في ذاته إمكانية تقدّم غير محدود ، ولكن ليس إمكانية تكوين مناطق تتلعب فيها مصائرُ الروح » . ولهذا تنفرض دكتاتورية من الدولة على الاقتصاد : « الاقتصاد معاند ، يجب أن يُمسَك بقبضة قويّة » [61].

المادية التاريخية لها إذاً ، في سوسيولوجيا فراير ، وظيفةُ تعبير مناسب عن « قرن الاقتصاد » ، عن عهد الانحطاط . بما أنها فَوَحان روحي للانحطاط فهي لا تستطيع أن تُفَهِم سوى الانحطاط ، لا الإيجابية . « في صراعات الطبقات يموت أسلوب بدون أن يظهر أسلوب جديد . هذا الأخير يولد من التوتّر الطبيعي بين عروق مهيمنة وعروق عبْدة » [62]. من صراعات الطبقات تولد في كل مرّة الدولةُ . ولكن السيرورة تبدو بعيدة عن أن تكون قد اكتملت : « لعلّ الملحمة السياسية للروح لم تبلغ تحققاً بحيث يكون المعنى قد استطاع ان يظهر بشكل شامل » [63] هذا « التحقّق » محفوظ لهتلر : الدولة عندئذٍ تتفتح إلى « رايش » Reich ، فيه تلتغي كل الأشكال السابقة .

أما المسيرة المعاكسة ، من الدولة إلى الروح ، فقد رأينا أنها المضاعف الروحي للمسيرة الواقعية . فلنكتفِ بالمراحل الجوهرية لفكر فراير . معالجاً السلطة ، يأتي بشكل طبيعي تماماً إلى تمجيد الحرب والفتح : « ليس فقط حسب الواقع بل أيضاً حسب المعنى ، الدولة تتأسّس على الحرب وتجد فيها

---

٦١ ـ فرير ، الدولة ، ص ١٧٧ .

٦٢ ـ نفسه

٦٣ ـ نفسه ، ص ٩٦

أصلها ». « الدولة غازية ، أو غير كائنة » (٦٤) . هذا يعقبه تمجيد العـرق : « الـدم العرقـي هو المادّة المقدّسة قوامُ الشعب » ، و « حمايةُ طهر العرق » (٦٥) هي الواجـب الأوّل للسلطـة . المرحلـة التـالية ـ « القانون » ـ تعالج ، كما هو منطقيّ بحكم ما سبق ، إخضاع الدولة الاقتصاد ـ الذي يُماثَل دوماً بالتقنية ويُدان بوصفه مبدأ فوضى ومبدأ مَكْنَنَة الحياة . المرحلة نفسها تتضمّـن حذف الطبقـات . في المرحلـة الأخيرة ـ « الشكل » ـ يظهر أخيراً الفهرر : إنه « يخلق الشكل « شعب » ، الواحد بلا طبقات ، ولكن المنوّع ، بلا سيطرة ، ولكن المبْنِيّ بقوّة . . هو شعب = يصيرهُ بين أيدي الفهرر » (٦٦) . هنا يُرى كيف استخلص فراير من السوسيولوجيا الألمانية التي سبقته عناصرَ مذهب فاشّي .

فيما بعد ، كان لفراير أن يعزّز نوازعه الوجودية واللاعقلانية . في عمله الرئيسي ، السوسيولوجيا بوصفها علم الواقع ، ينقد تفصيليا السوسيولوجيا الألمانية قَبله و ، مع تأكيده مآثر دلتاي ، تونيز ، زيمل ، والأخوين فيبر ، يبينّ أنه إذا بقيت السوسيولـوجيا محض « علـم للوغـوس » ، أي علماً نظـرياً بمعنـى النيوكنطية ، فإنها تظلّ بالضرورة شكلانية ولا ـ تاريخية ، محض « مورفولوجيا للعالَم الاجتماعي » . هذا النبذ للسوسيولوجيا الشكلية يتأتّى عنده من خيار سياسي ، ما دام يلومها على استنادها الواعي في كثير أو قليل إلى « فكرة ـ مثال ـ نموذج الليبـرالية » (٦٧) . فالسوسيولـوجيا الحقيقية تكون حسـب فراير « علماً للإيثوس » ، للأخلاق . ترتكز على نظرية للمعرفة مستوحـاة من المفهـوم الهايديغـريّ والياسبـرسّي لِـ « الوجـود » : « إن واقعـاً حياً ليفهـمُ نفسه » . والمفـاهيم السوسيولـوجية تعـكس « وضـعية الإنسـان الوجودية » (٦٨) . لذا ينبذ فراير « الحياد القيَمي » العزيز على فيبر . يريد تحرير السوسيولوجيا من وضعها كعلم خاص . « كل منظومة سوسيولوجية ، حتى بدون أن تعـي وأن تريد ، لا بدّ أن تنقـل فلسفـة للتاريخ » (٦٩) . وظيفتها أن تهيّء إيديولوجياً القرار الإنساني ، أن تجعله محتوماً .

لئن كانت القرابة مع وجودية هايديغر وياسبرس جليّةً ، إلاّ أنّ النبرة انتقلـت من الفـرد نحـو المجتمع . بينما الجوهريّ عندهما هو التذويبُ النيهلِستيّ للموضوعية ، نزعُ قيمة كل « وعاء » واقعي ، بينما عندهما « القرارُ » يتصل (على الطريقة الكيركغاردية) بالفرد المفرد وحده ، يبسط فراير فكرة نضال ضدّ « ميكانوية » الاقتصاد « الميتة » لصالح « حياة » الدولة والرايش والشعب « الحية » . بينما فلاسفة

٦٤ ـ نفسه ، ص ١٤٦ .
٦٥ ـ نفسه ، ص ١٥٣ .
٦٦ ـ نفسه ، ص ١٩٩ .
٦٧ ـ فراير ، السوسيولوجيا علم الراهن ، ص ٣٩ و ١٥٦ .
٦٨ ـ نفسه ، ص ٨٣ و ٨٧
٦٩ ـ نفسه ، ص ١٢٥ .

الوجود دمّروا وحسب جميع وسائل دفاع البرجوازية ضدّ صعود الفاشية ، فراير يستعير منهم العناصرَ ليذهب إيجابياً إلى الفاشية . هكذا فهو يلخّص بهـذه المفـردات « وضـعية » السوسيولـوجيا : « تولـد السوسيولوجيا كـ وعي ذات علمي للبرجوازية المعانيةِ نفسها مرحلةً حرجـة ومشكلـة . تظهـر بالتـالي جوهرياً بوصفها علم الحاضر . . . لا لكي تستدعي الماضي بل لكي تعمّق القبض على الواقع المعاصر وتثير قرارات الحاضر بإلقائها الضوء على مقدّماتها ومفترضاتها ». ويتابع : « مركز المنظومة الجدلي ، هو مجتمع بات قابلاً لأن يقاضي بقوانينه ذاتها بحكم طلاقه مع الدولة »[٧٠] . الخطأ الـذي ارتكبتـه كلّ نظريات المجتمع البرجوازي ، بخاصة نظريّتا هيغل وتونيز ، هو ، حسب فراير ، كونهـا ستـاتيكية . يريد ، هو ، إدخال الدينامكية في السوسيولوجيا . ولذا يعترف بأن الثورات ضرورية . في عشية ثورة يوجد العالَم . « ملحمة » المجتمع هي « الوضعية الوجودية حيث جذور السوسيولوجيا »[٧١] .

ما ينبع عيانياً من هذه السوسيولوجيا الجديدة ، فراير يعرضه في طائفـة من الكرّاسـات ، مثـل سيطرة وتخطيط وثورة من اليمين . يعطي فيها لمحة فلسفية عن تطور أوروبـا التاريخي منـذ الثـورة الفرنسية . إنه طور ثورة دائمة ، وثورة هي دوماً « من اليسار » . يكتـب عن القـرن التاسـع عشر : « توازناته ما هي إلا ظاهر ، شعوبه هي صراعات طبقات . . . ، إقتصاده يعيش من أزمات . هذا القرن إنْ هو إلاّ جدل ، والمادية الجدلية هي المذهب الذي قبض بالشكل الأعمق على قانون حركته » . رغم أن الماركسية هي « لونٌ مجنون من الألفية * » ، « أسطورةٌ مسعورة » ، فهي « للمرة الأولى فهمت مئة بالمئة الثورة اليسارية ». لكن الثورة لم تأتِ ، القرن التاسع عشر « يصفّي نفسه بنفسه ». الانعطاف يبدأ من الإصلاحية ، بحقيقة الكلام من السياسة « الاجتماعية » ، التـي ليسـت ، بدون اشتـراك البروليتـاريا النشيط ، سوى « فكرة متوسّطة هزيلة » ، ولكن انتصار الإصـلاحية في حركة العمال جعل من هذا الإنعطاف حدثاً تاريخياً حاسماً : القرن التاسع عشر تخلّى عن ثورته .

هذه الإملاءات السجالية ، التي تمثّل بالواقع دحضاً « أصيلاً » للماركسية ، تظل بذاتها واضحة نسبياً ، رغم كونها تجعل من القرن التاسع عشر « دورةً حضارية » على طريقة شبنغلر ، مغلقةً وتابعة لقوانينها الخاصة وحدها . حيث يبدأ الظلام هو حين نصل إلى القسم الإيجابي . إن « تحول » البروليتاريا و« اعتناق » ـها الإصلاحية يدّعان إذاً السبيل حراً لثورة اليمين . حامل هذه الثورة هو « الشعب » ، المعرّف كما يلي : « ما ليس مجتمعاً ، ولا طبقة ، ولا مصلحة ، إذاً : ما لا يمكن إستمالته ـ بل بالعكس ما

---

٧٠ ـ نفسه ، ص ١٦٩

٧١ ـ نفسه ، ص ٢٤٠

[* ـ مذهب شعبي وديني عريق يبشر بقرب نهاية العالم الحاضر وبداية ألف سنة من العدالة والمحبة والسلام . . .]

هو ثوري من طرَف إلى طرف ، بعمق ، كالهوّة ». الشعب ، الـ « فولك » Volk ، هو « تشكيل جديد ، ذو إرادة وشرعية أصيلتين . . هو مُنافي المجتمع الصناعي » (٧٢) . هنا تبدأ اللاعقلانية الصوفيّة . عن قوى الشعب لا يمكن قول شيء : « لا يمكن ان نقيس ما هو لا شيء ولا ما هو كل شيء » . هذا « عدم » هايديغر « العادمُ » يستعيد هنا حقوقه . ولكن فراير يفكّر كذلك أنه ليس في وسعه أن يقول شيئاً عن المستقبل ، عن الدولة الجديدة قيد التكوين ، عن سيطرة « الشعب » . إن الدولة التي ستولد من ثورة اليمين ستكون « إرادة الشعب وقد مُسِكت ثانيةً وجُمعت . . ، لا حالة واقع ستاتيكية ، بل توتّر ، حزمة من خطوط قوّة . . إن المبدأ الثوري الملازم لعصر من العصور ليس بنيةً ، ولا أمراً ، ولا بناء ، إنه محض قوة ، ثوَران محض ، إحتجاج محض . . إذْ ما يهمّ هو تجرّؤ المبدأ الجديد على أن يظل العدمَ الفاعل داخل جدل الحاضر ، الطاقةَ الدولتيّة الخالصة . وإلا فهو يندرج ويُستوعَب بين عشية وضحاها ولا يتمكّن أبداً من ممارسة فعله الخاص » (٧٣) . فراير يختم كراسته الثانية بلهجة معادلة في الصوفية والغموض . « الأمر القاطع الحقيقي هو ، هنا أيضاً (أي في الأخلاق السياسية) ، أن تحزم أمرك بشكل جيد ، لا أن تعلم أنه جيّد وفي ماذا هو جيّد » (٧٤) .

لكن هذا الظلام له معنى يدع نفسه يُفَكّ بسهولة . فراير يريد « ثورة يمين » يمكن أن تخرج منها الدكتاتورية الهتلرية بلا تحفّظ ولا قيود . يجب إذاً أن يَدخل ظلامٌ مقصود في روح الشعب الذي سيحقّقها : نشاطيّة موجّهة ضدّ منظومة فايمار ، بلا هدف واضح ، بلا برنامج ملزِم مرغِم . لهذا الغرض ، كان فراير ، في مؤلفات سابقة ، قد رهَن نظرية الخاريسما الفيبرية . يعينُ كمهمّة للزعيم الخاريسميّ « قولبة الشعب بحيث يكون رايشه قدره » (٧٥) ـ أي ربط الشعب الألماني بعربة إمبريالية المونوبولات للسراء والضرّاء . يرى جيّداً أن هذا يفترض عند الزعيم النزعةَ المغامِرة ، ولكنه يريد بالضبط إعطاء هذه النزعة المغامرة تكريساً فلسفياً ـ سوسيولوجياً : «إن رجل الدولة لا يتوجّه حسب الصخور بل حسب الدفة . إنه لا يجعل الممكن واقعاً ، يجعل الضروري ممكنا ». وعند هذه النقطة التي فيها لا واقع الأمبريالية العدوانية يحوَّل ـ يجُلّىَ فلسفياً ، تعود الوجودية إلى الظهور : « أهدافها تقع في ما ـ وراء المنطق والأخلاق البشريّين » . ولكن ليل اللاعقلانية هذا يملك معنى واضحاً لنا .

عند كارل شميت Carl Schmitt ، تصبّ السوسيولوجيا الألمانية بصورة مباشرة أكثر أيضاً في الفاشية ـ إنه رجل قانون ، أو بالأصح سوسيولوجي وفيلسوف حقوق . بهذه الصفة ، يكيّف ميول

٧٢ ـ فراير ، الثورة من اليمين ، يينا ١٩٣١ ، ص ٣٥ و ٤٤ .

٧٣ ـ نفسه ، ص ٢٧ وبعدها .

٧٤ ـ فراير ، سيطرة وتخطيط ، هامبورغ ١٩٣٣ ، ص ٣٩ .

٧٥ ـ فراير ، الدولة ، ص ١١٩ و ٢٠٢ وبعدها .

فلسفة الروح الذاتية والسوسيولوجيا الفيبرية . يستخدم « الحياد » الفيبري ضدّ السببية في العالم الاجتماعي ، يقلبه ، مثل ماكس فيبر نفسه ، ضد المادية التاريخية . « ليس ذا كبير أهمية أن نعلم ما إذا كان عالمُ « المفهوم الخالص » المثاليّ هو إنعكاس واقع سوسيولوجي أو كان الواقعُ الاجتماعي ينبع من طريقةٍ ما في الفكر وفي الفعل بموجبه » (٧٦) . مهمة السوسيولوجيا تقتصر على إيجاد توازيات ، تشابهات . . ، بين مختلف التشكيلات الاجتماعية والأيديولوجية . إذاً فنوازع شميت الرجعية ، المرئية من النظرة الأولى ، مرتبطةٌ ارتباطاً وثيقاً بفلسفة الحياة . ولكن تصوراته تشمل أيضاً درجة لون أصيلةً .

بادىء ذي بدء ، ينبغي التشديد على أن شميت ينبذ أية أيديولوجيا إعادة وليس عنده سوى الهزء والسخرية بالنسبة لتمجيد الرومانطيق ، الذي كان سارياً آنذاك . يستهجن بشكل خاص آدم مولر Muller ، الذي كان شبان وآخرون يمجّدونه في اللحظة نفسها . يكتب خصيصاً كتاباً عن « السياسة الرومانطيقية » كي يبرهن تفاهة هذا التيار . الرومانطيقية هي في نظره « مرحلةُ الإستيطية ، الوسيطة بين أخلاقيّة القرن ١٨ واقتصاديّة القرن ١٩ » (٧٧) . مساجلة شميت تنطلق من وجهة نظر أن أسلوب الرجعية الذي تمثّله الرومانطيقية هرمٍ عتيق ، مفوّت ، وأنّ الحاضر يتطلّب إيديولوجيا رجعية جديدة . حيث يتجلّ بوضوح طابعُه قبل ـ الفاشي ، الممهّد للفاشية ، هو كونه يرفض كلّ شكل من الرجعية عتيق وينكبّ حصراً على تحرير عناصر أيديولوجيا يمينية تكون بآنٍ راهنةً وعدوانية . حينئذٍ يكتشف دلالة دونوزو كورتيس D. Cortès المفكر الرجعي الإسباني الذي عاش في النصف الثاني من القرن التاسع عشر . كورتيس قطع ، كرجل يمين ، مع أيديولوجيا الإعادة ، فهم أنه لم يعد ثمة ملوك ولا بالتالي شرعية بالمعنى التقليدي ، وأنه تلزم ضد القوى الثورية دكتاتوريةٌ بلا جُمَل . شميت يورد أيضاً مع التأييد صيغة كورتيس عن البرجوازية : إنها « طبقة تناقِش » . الشيء الوحيد الذي يجدُهُ للنقد عند كورتيس هو أن هذا الأخير يتعرّض لبرودون : إنه لا يرى أنّ ثمة عند برودون ما من شأنه أن يعقد حلفاً جديداً مع اليمين ، وأنّ العدوّ الحقيقي هو ماركس (٧٨) .

في الوقت نفسه ، يتابع شميت مجادلة عنيفة ضد نظرية الحقّ النيوكنطية وفكرتها عن المعيار الحقوقي التي بموجبها ليست الدولة سوى شبكة علاقات حقّ شكلية وفارغة ، « مكان هندسي للمسؤ وليات » لا أكثر . ضدّ النيوكنطية في فلسفة الحقوق ، يقدّم أنّ « كل التمثيلات التي يكوّنها الإنسان في الميدان الروحي هي ذات طبيعة وجودية ، لا معيارية » . إن النيوكنطية تنسى « هذه الحقيقة البسيطة : ألا وهي

٧٦ ـ كارل شميت ، لاهوت سياسي ، الطبعة الثانية ، مونيخ ـ لايبتسيغ ١٩٣٤ ، ص ٥٨ وبعدها .

٧٧ ـ كارل شميت ، مفهوم السياسة ، مونيخ ـ لايبتسيغ ١٩٣٢ ، ص ٧٠ .

٧٨ ـ كارل شميت ، مواقف ومفاهيم ، هامبورغ ١٩٤٠ ، ص ١١٨ وبعدها . [عن كورتيس ضد برودون ، لا بأس ان نذكر أن كورتيس إسباني وأن الفوضوية واسعة الانتشار في إسبانيا]

أنّ المعايير لا تصلح إلا لوضعيات معيارية (سويّة ، طبيعية) ، وأن طابع الوضعية المعياري ـ الطبيعي المفترَض يَدخل إلى حد كبير في صلاحها »[79] . هذا من جهة إغناءُ الفكرة الفيبرية عن السلطة ، ومن الجهة الأخرى نقدٌ لِـ « ميتاحقوقية » ييلينك وكلسن : ما كان يضعه هذان النيوكنطيان خارج الحق وفلسفة الحق ، شميت يجعله المعضلة الحقيقية الوحيدة لهذه الأخيرة ـ ألا وهو : بأية سلطة أو أية قوة ، يُقام الحق ، أو ، حسب الحالة ، يُلغى . وفي هذا شميت محقّ بالطبع ضد النيوكنطية الليبرالية ، وكذلك في كل مساجلته ، الذكية غالباً ، ضد سوسيولوجيا الليبرالية . من وجهة نظر دكتاتورية ديماغوجية للمونوبولات ، يكشف لا بلا نفاذ هذه العقيدية التي لا أساس لها رغم ادّعائها الصواب الدقيق ، التي بها كانت النيوكنطية تجعل من الحق دائرةً من القيم مستقلةً ولا تنتسب إلا لنفسها ، على غرار نظريتها في المعرفة وإستيطيقاها . بالفعل ، إن أسلوب النيوكنطية بفصل صلاح « المجموعات الدّالة » عن سيرورة نشوئها الاجتماعي لا يمكن الدفاع عنه . المصادرة التي تضع دوغمائياً مشابهة بين القواعد الحقوقية وميادين المعرفة والفن ، من وجهة النظر هذه ، موقف غير قابل للتبرير لا سيما وأن صلاحها هو دوماً صلاح واقعي ، محدّد اجتماعياً . أن يكون ٢ و ٢ يساوي ٤ ، هذه حقيقة مستقلة عن الوعي ، أما أن تكون هذه الجريمة أو تلك تطالها خمس أو عشر سنوات من الحبس فهذا يتوقّف لا على المحتوى الداخلي للقاعدة الحقوقية بل على واقع ان المرجع السياسي المسؤ ول قرّر الأمر هكذا . وطابع وتركيب هذا المرجع هما مباشرةً سياسيان واجتماعيان ، وفي المرجع الأخير اقتصاديان . وكذلك حين يحذَف الصلاح : في ميدان المعرفة ، القضيةُ هي التدليل على عدم التوافق مع واقع موجود بصورة مستقلة عن الوعي ، في ميدان الحقوق ، هي قانونٌ مصحّح ، مرسومٌ يعدّل ما كان صالحاً من قبل . . . لكن بما أن النيوكنطيين يفصلون « صلاح » المعايير الحقوقية عن كل واقع اجتماعي (الفصل بين السوسيولوجيا والقضاء ، بين كائن ويجب ـ أن ـ يكون عند كِلْسين) ، فهُم في أفضل حال يستطيعون إعطاء تأويل محايث للقوانين السارية الفعل ، ولكنهم لا يستطيعون في أي حال إعطاء تفسير علمي عن محتوياتها ، عن مولدها ، عن زوالها. هذا قوام «ميتاحقوقية» ييلنيك. ويذكر شميت بسخرية مبرّرة كلمةً لِـ أنشُتس Anschuetz بصدد خلوّ في الميزانية: ذلك كان «نقصا في القانون»، فراغا حقوقياً، الحق الدستوري كان انقطع عن الوجود»[80] . وهو أيضاً محيق حين يضع التشديد الرئيسي على تواصل الحياة الاجتماعية ـ الدولتية وحين يعالج الحق الشكلي كجزء منها وحسب.

هذه الاعتبارات الطرائقية تفسرّ كون شميت يركّز اهتمامه على تحليل حالات الاستثناء ، حالات الطوارىء . في جوهر هذه الحالات ، يشرح شميت ، إن « الدولة تبقى ، بينما الحق يمّحى ».«حقوقياً

---

٧٩ ـ نفسه ، ص ١٢٤ .

٨٠ ـ كارل شميت ، لاهوت سياسي ، ص ٢٢ .

يبقى نظام ، إلا أنه ليس نظاماً حقوقياً »(٨١) . هذا التحليل ، أياً كانت آنياً مراميه ، يذهب أبعدَ بكثير من ليبرالية النيوكنطيين . « الاستثناء أكثر فائدة من الحالة المعيارية ـ الطبيعية . . في الاستثناء ، قوةُ الحياة الواقعية تكسر قشرةَ آليةٍ جمّدها التكرار ». ويختم « السلطان ، الحاكم ، إنه هو الذي يقرر حالة الاستثناء »(٨٢) .

هذا الاهتمام الشغوف بمعضلة الدكتاتورية يرتبط بواقع أن شميت كان من البداية يكنّ عداء لا يلين للمنظومة الفايمارية . هذا العداء يظهر على الفور في شكل نقد علمي الهيئة ، في شكل عرض لأزمة الأيديولوجيا الليبرالية ، وبالتالي للنظام البرلماني . بعكس مانهايم ، الذي كان يماثل بالتمام الليبرالية والديمقراطية ، شميت يستوعب في منظومة تفكيره كلّ مساجلة القرن ١٩ ضدّ الديمقراطية ، كي يبرهن استحالة الاتفاق بين الليبرالية والديمقراطية ، وحتميّة تحوّل الديمقراطية الجماهيرية إلى دكتاتورية . يُخضع بادىء بدء النظام البرلماني لتحليل «علمي». البرلمانية تفترض كشرط لها التجانسَ الاجتماعي : « الطريقة التي تقوم على تحرير أو بلورة إرادة بمجرّد لعب الأكثرية ليست معقولة ومبرّرة إلا إذا كان ممكناً التعويلُ على تجانس ماهويّ للجسم الاجتماعي »(٨٣) . بالطبع ، لم يكن هناك قطّ شيء من ذلك في مجتمعات الطبقات . إلاّ أن شميت ينسى أنّ عمل البرلمانية الليبرالية ، كما يصفه ، يرتكز بالتأكيد على مساواةٍ ما في المصالح ، ولكن ليس في كل الشعب ، فقط في الطبقات الحاكمة ، وأنه من جهة أخرى يفترض عجزَ باقي الشعب . لذا فهو لا يعرّف ميول المنظومة إلى الانحلال إلاّ بطريقةٍ في منتهى التجريد : « ما إن يكون الافتراض الذي عليه ترتكز قانونيةُ المنظومة ، إفتراضُ صلاح متساوٍ من الجهتين ، قد كفّ عن الوجود ، حتى لا يعود ثمة مخرج »(٨٤) . هذا إن هو إلاّ وصف قرينة خارجية ، وليس شرح الشيء نفسه ، الممكن فقط بفضل تحليلات اجتماعية . الدولة التي يصفها شميت توافق عصراً طويلاً من البرلمانية الإنكليزية ، وبخاصة « الوسط العادل » لِـ غيزو Guizot ، الذي يذكره شميت عدا ذلك بوصفه موديل المنظومة الكامل . والحال ، إن العلانية والنقاش ، الحقيقة الخارجة من تبادلات الآراء هذا كله يمكن اعتباره في الاحتمال الأقصى قرائنَ أيديولوجية للبرلمانية ، ولكن بالتأكيد لا يمكن اعتباره أسسها الروحية .

كل التحليل ليس له من هدف سوى تقديم البرلمانية الفايمارية كاستحالةٍ والأنتقال نحو الدكتاتورية كضرورة . مروراً ، شميت يحلّل ، أحياناً بنفاذ وإن على نحو يكاد يكون إيديولوجيا خالصاً ، سلوكَ البرجوازية الليبرالية الماضي : « الحقد على المونارشية والأرستقراطية يدفع البرجوازي الليبرالي إلى

---

٨١ ـ نفسه ، ص ١٨ وبعدها .

٨٢ ـ نفسه ، ص ١١ و ٢٢ .

٨٣ ـ كارل شميت ، القانونية والشرعية ، مونيخ ـ لايبتسيغ ١٩٣٢ ، ص ٣١ .

٨٤ ـ نفسه ، ص ٤٠

اليسار . الخوف على مُلْكيّته التي تهدّدها الديمقراطية الجذرية والأشتراكية يدفعه بدوره إلى اليمين ، نحو مونارشية قويّة يستطيع جيشها أن يحميه . يتذبذب هكذا بين عدوّين يريد أن يقضمهما كِليهما » [٨٥] . أفضل من ذلك : يشتبه أحياناً في أن « الاقتصاد (أي الرأسمالية ـ ج . ل) لم يعد حكماً ، مرادفاً للحرية » (بما أنه لا يرى أنه لم يكن كذلك في يوم من الأيام ، فهو لا يستطيع إلا أن يلمح هذا التحوّل الجوهري لِـ « الحرية » في الأمبريالية ، لا أن يحصره بدقة) . يعتقد معرفة أن تطور قوى الإنتاج يكشف النقاب عن تناحراتهنّ (بالطبع ، القضية عنده هي فقط التقنية) . لكن هذه الملاحظات لا تخدم عنده إلاّ لتخفيض البرلمانية الديمقراطية، لتأكيد أزمتها، فوات أوانها، وخصوصا تنافرها مع الديمقراطية الجماهيرية. (لنفكّر بالاراديّات القيصروية لماكس فيبر، بالديمقراطية الجماهيرية حسب ألفريد فيبر ومانهايم). بالنسبة لشميت، إن ديمقراطية الجماهير هذه تُفجّر القاعدة المتجانسة للمصالح المتساوية جوهرياً، القاعدة التي كانت في البرلمانية الإنكليزية أساس الفكرة الليبرالية.

لقد تخطت ديمقراطية الجماهير هذه الأغنية الغزلية إلا أن مفاعيل الديمقراطية تبقى ، مع ذلك ، حسب شميت ، محض سلبية . حالة الأزمة دائمة . الديمقراطية الراهنة « تقود أولاً إلى أزمة للديمقراطية نفسها ، إذْ ، مع المساواة العامة بين البشر ، لا يعود بالإمكان حلّ معضلة تساوٍ وتجانسٍ ماهويّين ضروريّين للديمقراطية . وتقود ثانياً إلى أزمةٍ للبرلمانية ، يجب ان تميَّز عن أزمة الديمقراطية » . يشدّد على أن « ديمقراطية جماهير ، أو ديمقراطية أكثرية ، هي عاجزة عن خلق شكلٍ دولتيّ ، دولةٍ ديمقراطية » [٨٦] . مع الأحزاب الجماهيرية ، الديمقراطيةُ نفسها تغدو ظاهراً محض . حتى الانتخاب ، حسب شميت ، لم يعد موجوداً : « خمس لوائح حزبية تظهر ، وضعتها بالطريقة الأكثر سرّية خمسُ منظّمات . الجماهير ستصطفّ إن صح القول في خمس حظائر هُيِّئت لاستقبالها ، ويُدعى ذلك اختياراً ، إنتخاباً . هذا يعني أنه في هذه الشروط لم تعد الإرادة الشعبية تستطيع أبداً الالتقاء في تيّار واحد » [٨٧] . دورُ البرلمان ينحصر في « المحافظة على وضع قائم أحمق » [٨٨] . إنه يصير « مسرح انقسام تعدّدي للقوى الإجتماعية المنظّمة » [٨٩] . هذا يعني ذوبان الدولة ، كما في حينها سلطةُ الأمراء المتعاظمة وسمت انحلال الأمبراطورية . من حالة التفكيك هذه ، من هذه الأزمة المستديمة ، تولد ضرورة حالةِ الاستثناء ، دكتاتورية رئيس الرايش . أفكار شميت السياسية قبل أخذ هتلر السلطة تدور جوهرياً حول

---

٨٥ ـ كارل شميث ، لاهوت سياسي ، ص ٧٧ .

٨٦ ـ كارل شميت ، الوضعية الروحية التاريخية لبرلمانية اليوم ، الطبعة الثانية ، مونيخ ـ لايبتسيغ ١٩٢٦ ، ص ٢١ وبعدها .

٨٧ ـ كارل شميت ، مواقف ومفاهيم ، ص ١٨٨ .

٨٨ ـ نفسه ، ص ١٨٥

٨٩ ـ نفسه ، ص ١٥٦ .

هذه المعضلة : تشريع دكتاتورية رئيس الرايش .

ها هنا تظهر ، من وراء تناحر في السطح ، قرابةُ شميت العميقة مع أيديولوجيي الأمبراطورية البسماركية والغليومية الرجعيين . هؤ لاء دافعوا عن الواقع الحاصل في زمنهم إزاء وضد كل شيء ، أما شميت فهو خصم جامح لهذا الواقع الحاصل : من هنا التباعدات الشكلية ، « الروحية ». ولكن في الواقع ، الجميع في سياقات مختلفة ، يكافحون الديمقراطية . الحالة الواقعة التي يمقتهـا شميت ، هي جمهوريةُ فايمار ومعاهدةِ فرساي . يضربها بسيفه كرجعي أمبريالي ، كما أسلافه دافعوا عن الحالة الواقعة التي كانت تحت أعينهم كرجعيين أمبرياليين .

وراء المظاهر الوجودية ، وراء العبادة الدائمة لِـ « الحياة » ، وراء تصنّع « العياني » التاريخي ، ليس لسوسيولوجيا شميت الحقوقية كنواة مركزية سوى مخطّط بالغ الفقر: تقليص جميع العلاقات السياسية والحقوقية والدستورية إلى العلاقة صديق ـ عدو . بموجب أسس فكره « الوجـودية »، هذا المخطـط ـ القاعدة يصفّي كلَّ معقولية ومعها كلَّ محتوى عيني . يكتب شميت: «ما من برنامج، ما من مثل أعلى ، ما من قاعدة معيارية ، ما من غائية ، تمنح حق التصرّف بحياة بشر آخرين الفيزيائية . . . الحرب ، قبول رجال مقاتلين بالموت ، إغتيال رجال آخرين هم في جهة العدو ، هذا ليس له معنى معياريّ ، هذا ليس له سوى معنى وجوديّ . إنه قائم في الوضعية الواقعية لكفاح واقعي ضد عدوّ واقعي ، وليس في مثلٍ أعلى ما أو برنامج أو قاعدة معيارية . . إذا كان هناك حقاً أعداء ، بهذا المعنى الوجوديّ ، عندئذٍ هذا يعني شيئاً ـ ولكنْ شيئاً سياسياً فقطـ أن نجابههم عند الحاجة فيزيائياً ، أن نتقاتل معهم » [٩٠] .

من مثل هذه الاعتبارات يشتق شميت مفهوم السياسي . وجود الدولة السياسي قوامه أنها « تحدّد بنفسها التمييزَ الواجب بين ما هو صديق وما هو عدوّ » [٩١] . « الفكر السياسي والغـريزة السياسية . يقاسان نظرياً بالقدرة على تمييز الصديق والعدوّ». نرى هنا إلى ماذا يفضي الجهاز المفهومي الوجودي : إلى اتحاد تجريدٍ لا دم فيه وعسفٍ لاعقلانيّ . إنه حين يُصدر شميت زعـمَ حلّ المشـكلات الاجتماعية بمساعدة الزوج صديق ـ عدوّ ينفجر فراغ وعسف هذا الفكر . لكن هذا الفكر كان سينكشف عن كونه بالغ الفعل والجدوى في طور فَشستَة الأيديولوجيا الألمانية : كتمهيد طرائقي ، ذي هيئة علمية بشكل غامض ، للتنافي العرقي الذي بناه هتلر وروزنبرغ . بالضبطإن العسف التام لهذا النوع من التفكير هو الذي يقدم الانتقال « العلْمي » إلى « رؤ ية العالم القومية ـ الإشتراكية ».

هذا الأساس للسياسة وللدولة ، يشرح شميت ، الليبرالية تُشوِّهه منهجياً . القرن التاسع عشر

٩٠ ـ كارل شميت ، مفهوم السياسّي ، ص ٣٧

٩١ ـ نفسه ، ص ٥٤ و٣٨ .

عصر تحييد ونزع للسياسة باسم الثقافة . القرن التاسع عشر يضع المدنيّة ، التقدّم ، الثقافة ، في موقع تناحر خاطىء إزاء السياسة . شميت يرى هنا اتجاهاً معادياً لِـ « ألمانيا قوية » ، حيث مراكز هذه الأيديولوجيا هي الدول الحيادية الصغيرة ، سويسرة ، هولندة ، البلدان السكاندينافية . ولكن في ألمانيا أيضاً كان لها ممثلوها ، مع ياكوب بور كهاردت ، توماس مان ، ستيفان جورج ، فرويد ، الخ . . .

تحت هذه الإضاءة يفحص شميت التاريخ الألماني . بتعارض عنيف مع ماكس فيبر ، يرى في مولد الدستورية ، في البَرْلَمَة ، إذلالَ « ألمانيا القويّة » . لذا كان له بالتالي أن يأتي ، إنطلاقاً من تحليله لأزمة البرلمانية ومن زوجه صديق - عدو ، الذي هو تعبير عادي عن الرغبة في تجديد الأمبريالية الألمانية ، إلى تأييد هتلر تأييداً غير مشروط . كان سابقاً ، في نقده الليبرالية ، قد ساند الأطروحة « الأصيلة » التي تقول بأن الفاشية لا تناقض الديمقراطية . قبل مجيء هتلر إلى السلطة بكثير ، يتحدّث بحماس عن الفاشية الموسولينية كما عن « محاولة بطولية لكي تبقى وتنتصر ، في وجه تعدّدية المصالح الاقتصادية ، كرامة الدولة والوحدة القومية » [٩٢] . ويُبرِز عدا ذلك أن « الأسطورة القومَوِية هي الأقوى » وأن الاشتراكية ، بالمقارنة ، لا تُقدم سوى « ميثولوجيا دُنيا»[٩٣] .

ليس بالتالي مدهشاً أن يكون شميت قد أصبح نصيراً متحمساً لهتلر وفصّل لكل اغتصاب من جانبه « الفلسفة الحقوقية » التي كانت مناسبة لتبريره . هكذا فهو ، بعد السحق الدامي للنازيين أنصار « الثورة الثانية » في ١٩٣٤ ، يكتب محاولة عنوانها الفهرر يحمي الحقّ . يؤ يد فيها بقوّة التصوّرَ الذي يرى أن الفهرر يملك وحده حق « التمييز بينَ الصديق والعدو . . . إن الفهرر يأخذ مأخذ الجدّ تحذيرات التاريخ الألماني . . . هذا يعطيه حقّ وقوّة تأسيس دولة جديدة ونظام جديد . . . إن الفهرر يحمي الحق ضد أسوأ التجاوزات ، حين هو في ساعة الخطر ، بموجب قيادته ، بصفته أميرَ العدل ، يخلق في الحال حقاً وقانوناً . . . من صفة الرئيس تنبع صفةُ القاضي . ومن يريد فصل الاثنين إنما يسعى إلى هدم الدولة بواسطة العدالة . . الفهرر نفسه هو الذي يحدّد محتوى واتساع جرم ما » [٩٤] .

من المنطقي كذلك أن يكون شميت استأنف لصالح ألمانيا الهتلرية الموضوعة القديمة لكتّاب ما قبل الحرب المناهضين للديمقراطية : تفوّق ألمانيا الأيديولوجي على الأمم الديمقراطية . « في الديمقراطيات الغربية ، ما زلنا نرى معضلات كبيرة من القرن العشرين تعالَج وتحَل في حدود كانت تناسب عصر تاليران أو لوي - فيليب . في ألمانيا ، الإضاءةُ الحقوقية لهذه المشكلات تشهد بالمقارنة على تقدّم مرموق : لقد

---

٩٢ - شميت ، مواقف ومفاهيم ، ص ١١٠ .

٩٣ - شميت ، الوضعية الروحية التاريخية لبرلمانية اليوم ، ص ٨٨ وبعدها .

٩٤ - شميت ، مواقف ومفاهيم ، ص ٢٠٠ وبعدها .

دفعنا ثمن هذا الضوء تجارب قاسية غالباً ومُرّة ، ولكن التقدّم لا يرقى إليه الشك »[٩٥] . تفوّق ليس بالطبع سوى تفوّق الأمبريالية الكاسرة . إنطلاقاً من هذا ، شميت يوسّع زوجَه صديق ـ عدو إلى أبعاد السياسة العالمية كي يسوّغ فلسفياً السياسة الخارجية للنازية : « في الحرب جذرُ الأشياء . إن طبيعة الحرب التامة الشاملة هي التي تحدّد طبيعة وهيئة الدولة التامة الشاملة . ولكن الحرب التامّة نفسها لا تأخذ معناها إلا انطلاقاً من فكرة عدوّ تام »[٩٦] .

إنه لا يساند فقط دكتاتورية هتلر الداخلية : منذ ما قبل شن الحرب العالمية الثانية ، في زمن تهيئتها ، إنه أوّل أيديولوجي « حقوقي » لخطط الهيمنة العالمية الهتلرية . يناضل ضد المزاعم « الكليّة ـ الكونية » لعصبة الأمم ، ينادي بتطبيق مذهب مونرو على ألمانيا ومنطقة نفوذها . ذاكراً جملة لهتلر في هذا الاتجاه ، يعلّق كما يلي : « هذه فكرةُ تحديد تحكيمي وسلميّ للمجالات الكبرى ، الفكرةُ البسيطة والواقعية ، نهايةُ الغموض والظلام اللذين أحاطت بهما إمبرياليةٌ اقتصادية مذهبَ مونرو ، مع لَوْيِ مبدئه، المعقول والسليم بحد ذاته، مبدأ تحديد وفصل للمجموعات الجغرافية الكبيرة ، لجعله مذهب تدخّل ايديولوجي عالمي»[٩٧]. النظرية ترتكز أيضاً على عقيدة «الرايش» الفاشستية: «الأمبراطوريات بهذا المعنى هي القوى الحاملة ، القوى القائدة الحاكمة ، التي تشعّ فكرتها السياسيّة على مجال محدّد كبير وتنفي بالمبدأ عن هذا المجال الكبير تدخّلَ أية قوّة غريبة عنه»[٩٨]. مع هذا التقاسم للعالم الذي يضمن « مجالي» ألمانيا واليابان «الحيويّين»، تبدأ حسب شميت حالة جديدة وعليا للحقّ الدولي، لن يكون فيها دول بل فقط إمبراطوريات. ما هذا يشمل، يقوله شميت بوضوح في محاولةٍ عنوانُها «الويل للمحايدين!» ذو دلالة: مفهوم المجالات الكبيرة يتضمّن تدمير الحياد. هكذا كان شميت منذ سنة ١٩٣٨ قد أعطى العدوان الهتلري ضدّ الشعوب كفالة حقّ الأمم. هكذا كانت السوسيولوجيا الألمانية تنتهي في تبرير وتمجيد إمبريالية هتلر البهيمية. بالأمس كان يُدعى الأساتذةُ الألمان: حرَس الهوهنزولرن الروحي. أصبحوا الآن SA و SS مثقّفين.

---

٩٥ ـ نفسه ، ص ٥

٩٦ ـ نفسه ، ص ٢٣٦ .

٩٧ ـ نفسه ، ص ٣٠٢ [مونرو : رئيس أميركي ، ق ١٩ . مذهبه : « أميركا للأميركيين » أي . . عمليا للولايات المتحدة . في حينه ضد إسبانيا ، إنكلترة ، أوروبا ، في القارة الأميركية .]

٩٨ ـ نفسه ص ٣٠٣ .

الفصل السابع

الداروينية الاجتماعية ، العرقية ، الفاشية

I

بدايات العرقية في القرن الثامن عشر

في الفلسفة كما في السوسيولوجيا ، كانت البيولوجوَيّة دوماً نقطة انطلاق إيديولوجيات رجعية . هذه الظاهرة بالطبع ليس لها شأن مع العلم. أصولها في شروط صراع الطبقات التي حولت مفاهيم وطرائق بيولوجية ـ زائفة إلى أداة نضال ضد تصوّر التقدم . الإستعمال المتجاوز لمفاهيم بيولوجية يرتدي عبر التاريخ ، وحسب الظروف، شكلاً ساذجاً أو مرهفاً. إلا أن المحاكمة التي تحاول مماثلة الدولة والمجتمع بكائن عضوي كان لها دوماً، وليس ذلك صدفة، نزوعٌ أساسي واحد: برهنة «توافق» البنية الاجتماعية الموجودة «مع الطبيعة». يمكن أن نميّز بشكل واضح هذا الاتجاه ، حتى تحت الشكل القديم والقصصي لحكاية منينيوس أغريبا. في النضال الرجعي ضدّ الثورة الفرنسية، المشابهة مع العضويّة تغتني، عند برك Burke ، بلون جديد. لم تعد تنطبق فقط على وضعية ستاتيكية بل أيضاً على تطور ديناميكي. وحده «النمو العضوي» أي التحوّل المتدرّج بواسطة إصلاحات صغيرة ومع موافقة الطبقة المهيمنة ، يُعتَبر «متفقاً مع الطبيعة» ، بينما كلّ انقلاب ثوري ينُبذ لأنه «ضد الطبيعة». هذا التصوّر ينُضَج بشكل خاص وينتشر خلال تطوّر الرومانطيقية الرجعية الألمانية (سافيني ، مدرسة الحق التاريخية ، الخ). هنا يحُكَم الطباق بين «نمو عضوي» و «صنع ميكانيكي»: المطلوب هو الدفاعُ عن الامتيازات الإقطاعية المتأتية من «نموّ عضوي» ضد إنجازات الثورة الفرنسية ، ضد الأيديولوجيات البرجوازية التي تستند إليها. يُرفضنَ بوصفهنّ ميكانيوات وذهنويات ومجرّدات.

هذا الطباق ، الذي شدّدته الثورة الفرنسية ، تعود أصوله بعيداً في الماضي . على الصعيد الأيديولوجي ، تناضل الطبقة البرجوازية الوليدة ، وفق مصالحها الطبقية ، من أجل مساواة جميع البشر

(أي من أجل تعبير مساواة الحقوق البرجوازي ، الشكلي والقانوني) . تنقد بعنف الامتيازات الإقطاعية الموجودة ولا مساواة المواطنين الاجتماعية . في زمن تفاقم هذه الصراعات ، سيطرة النبلاء باتت مزعزعة اقتصاديا وسياسيا ، والوظائف الاجتماعية التي كانوا يمارسونها واقعياً في العصر الوسيط تخلي المكان أكثر فأكثر للطفيلية الخالصة والبسيطة . لهذا السبب فهم يشعرون بالحاجة إلى الدفاع أيديولوجيا عن امتيازاتهم .

من هذه النضالات تأتي العرقية . كان أيديولوجيو النبالة يدافعون عن تفاوت البشر الاجتماعي بتأكيدهم أنه ليس إلا التعبيرَ الحقوقي لتفاوت النماذج البشرية والعروق. تفاوت موافق لنظام الطبيعة، ظاهرة طبيعية لا تستطيع ايةُ مؤسسة أن تحذفها بدون أن تعرّض للخطر أسمى قيم البشرية. منذ بداية القرن الثامن عشر، يكتب الكونت دو بولانفيليه مؤلفاً (عام ١٧٢٧) يحاول فيه أن يبرهن أن النبالة الفرنسية هي خليفة عرق الفرانك (الإفرنج) القديم المهيمن في حين أن بقية السكان تنحدر من الغاليين Gaulois المخضَعين[١]. يكون هناك إذاً عرقان متقابلان مختلفان في الكيف ولا يمكن تصفية سيادة الفرانك بدون إبادة الحضارة. كتّاب القرن الثامن عشر قاتلوا سلفاً هذه الأطروحة بشغف. هكذا دوبوس Dubos يعلن (١٧٣٤) أن فتح فرنسا من قبل الفرانك خرافة[٢].

هذه المساجلة تتخذ أشكالاً حادةً على نحو خاص في عصر الثورة الفرنسية . فولني Volney يسخر في مؤلفه الخرائب[٣] من دعوى النبلاء تمثيلَ عرق أرستقراطي وخالص . يبينّ أن قسماً كبيراً من النبالة الموجودة يتألف من واصلين ، من تجّار قدامى أو حرفيين اشتروا ، بالنقد الرنّان ، نبلهم من الملَكية ، وهم بالتالي عوامّ خالصون . الأيديولوجي الرئيسي للبرجوازية الفرنسية في بداية الثورة ، الأب سييّس يهاجم المبدأ الذي يؤسس الحقّ على الفتوحات . الطبقة ـ الثالثة ، يقول سييّس « ستنتقل إلى السنّة التي سبقت الفتح . وبما أنها اليوم على ما يكفي من القوّة كي لا تدع نفسها للاستيلاء ، فإن مقاومتها ستكون لا ريب أنجعَ . لماذا لا تُعيد إلى غابات فرانكونيا كلّ هذه العائلات التي تحافظ على الزعم المجنون بأنها متحدّرة من عرق الفاتحين وبأنها ورثت حقوقهم ؟ »[٤]

---

١ ـ أوغستين تييري ، نظرات عن تاريخ فرنسا ، إصدار غارنييه (باريس) ، الجزء السابع ، ص ٦٥ وبعدها .
٢ ـ نفسه ، ص ٧١ وبعدها .
٣ ـ الفصل الخامس عشر.
٤ ـ سييّس sieyès ما هي الطبقة الثالثة ؟ الفصل الثاني . [هنا طبقة état حالة ، هيئة . الطبقة الأولى هي الإكليروس ، الثانية النبلاء . الطبقة الثالثة العوام ، عمليا : البرجوازية . . .]

II

غوبينو ، مؤسس العرقية

المذهب العرقي ـ في شكله الأوّل ـ يُدحَض علمياً منذ عصر الثورة الفرنسية . ولكن القوى الاجتماعية التي أنجبته لا تختفي مع الثورة . فالنضال ضد الديمقراطية يتجدّد بلا انقطاع ، والعرقية تعيش ثانية تحت أشكال مختلفة . تحولاتها الجوهرية التالية تحدّدُها صراعاتُ الطبقات ، النفوذُ المتفاوت الحجم الذي نناله الرجعية الإقطاعية أو نصف ـ الإقطاعية عبر الأزمات التي يعرفها نموّ الديمقراطية البرجوازية ، حاجةُ البرجوازية ، وقد صارت رجعية ومناهضة للديمقراطية ، إلى أن تستند سياسياً على بقايا العصر الإقطاعي وإلى أن تتملّك عناصر من أيديولوجيته . هكذا تولد ، بخاصة في ألمانيا ، شتى النظريات « العضوية ».

في النصف الأول من القرن التاسع عشر ، لا تمارس العرقية نفوذاً ملحوظاً على الصعيد الأيديولوجي . ممثلوها آنذاك هم اليوم منسيّون تماما . كان محفوظاً لِـ « العلماء » الفاشست ردّ الاعتبار لهؤلاء الأجداد ، مثلاً لأستاذ من ماغدبورغ إسمه كارل فولغراف نشر في سنة ١٨٥٥ مؤلفا عرقيا : حتى اسمه غيرُ وارد اليوم في أكبر المؤلفات ـ المراجع . بعد فشل ثورة ١٨٤٨ ، تحقّق التطوّر الرجعي ، في ألمانيا ، تحت أشكال لم تكن تجعل ضروريا إسنادَ امتيازات النبلاء عرقياً . كانت تسويةُ بسمارك البونابارتية تؤمن لصقور الريف البروسيين موقعا سياسيا مهيمنا بشروط تسهّل تطوّر الرأسمالية دون أن تنتج مع ذلك ديمقراطية برجوازية . لم يكن الإقطاعيون مهدّدين لدرجة تضطرهم إلى الادعاء بتفوّقهم العرقي .

تقريباً في نفس فترة صدور المؤلف المذكور آنفاً ، صدر كتاب نشر التصوّر العرقي على النطاق العالمي ، هو محاولة عن تفاوت العروق البشرية ، لِـ غوبينو Gobineau . إنه مكتوب في طورٍ رجعيٍّ ، في عهد نابوليون الثالث ، إلا أن الظروف التي ترأس ولادته تفترق بوضوح عن الظاهرات الموازية التي تعرفها ألمانيا. فصقورُ الريف الألمان يمسكون مواقع سياسية غالبة ولا طعن فيها وتحوّلُ ألمانيا الرأسمالي لا يمكن أن يتمّ إلا مع حماية مصالحهم ، بينما الأمبراطوريةُ الثانية خيّبت في فرنسا الدوائرَ الإقطاعية الشرعوية التي كانت ، في عهد الأزمة الثورية ، بوصفها جزءا من «حزب النظام»، قد جعلت ممكناً أخذ السلطة من قبل لوي ـ نابوليون. أفضل الأدمغة بينهم استخلصوا من ثورة ١٨٤٨ عددا من التعاليم عن تناقضات الديمقراطية البرجوازية ، الأمر الذي يسمح بهجوم جديد للأيديولوجيا العرقية الإقطاعية. غوبينو ممثلهم الأكثر نفوذاً. فِعله في فرنسا كان في البداية ضعيف المدى. لذا فهو يتشكّى في رسائله إلى توكفيل من تجاهل كتابه ، الذي لا يمارس أثراً حقيقياً إلاّ في الولايات المتحدة. توكفيل الذي، رغم علاقات الصداقة

التي تصله بغوبينو، يستهجن كتابه، يلاحظ له أن عمله يوافق مصالح مالكي العبيد في ولايات الجنوب[٥]. إن هذا التأثير الأول الملحوظ للعرقية الحديثة ذو دلالة من وجهة النظر الاجتماعية والتاريخية. رغم ان نقطة الانطلاق الشخصية لغوبينو تقع في مستوى اعتبارات النبالة الإقطاعية ومصالحها الطبقية، كان ينبغي له أن يعيش وأن ينشر أفكاره في مجتمع كانت فيه رغبة النبلاء في استرجاع مواقعهم الوراثية القديمة قد سقطت إلى مرتبة يوتوبيا رجعية. نضال البرجوازية الدفاعي ضد البروليتاريا الصاعدة كان قد انتقل إلى الصعيد الأول (أيام حزيران ١٨٤٨). مغارسو جنوبي الولايات المتحدة الكبار كانوا على وجه التحديد ـ رغم الشكل الرقّي للاستثمار ـ رأسماليين ينتجون الموادّ الأولية الأساسية لاقتصاد ذلك العصر. إن تجديداً ناجعاً للعرقية لا يمكن أن يحصل، في شروط القرنين ١٩ و٢٠، إلاّ إذا تحولت إلى أيديولوجيا كفاح للبرجوازية الرجعية. درب البرجزَة الذي قطعته اللاعقلانية الفلسفية من شيلنغ إلى نيتشه كان يجب أن تسلكه أيضاً العرقية، من غوبينو إلى روزنبرغ.

نقطة انطلاق غوبينو هي النضال ضد الديمقراطية، ضد فكرة مساواة البشر «غير العلمية» و «المضادة للطبيعة». توكفيل ينقد من القراءة الأولى هذا التأكيد ـ الذي بموجبه يكون كل الشر في التاريخ آتياً من مفهوم المساواة. فالكتاب رجعي وهو نتاج مناخ عام من إعياء ثوري، يمارس فعل جبر وشؤم، إنه أفيون معطى لمريض. بل يبرهن توكفيل بالمناسبة أن العرقية تتنافى مع المسيحية، مع الكاثوليكية[٦].

توكفيل، الليبرالي المعتدل، جلا، في ملاحظاته، بعض الخصائص السياسية والأيديولوجية لفكر غوبينو. يبرز منها سلفاً ان غوبينو وجه انتقالي في تاريخ العرقية. فهو من جهة يعطي الجملة القديمة الرجعية والإقطاعية عن لا مساواة البشر «الطبيعية» شكلاً جديداً، «عصرياً»، أي نصف ـ برجوازي. ولكنه من جهة أخرى لا يملك بعدُ إمكانية أن يقود جذريا إلى نهايته هذا التحديث، هذا التحويلَ البرجوازي للعرقية. يحرص على لعب دور عالم طبيعيّات، يتظاهر باحترام «الموضوعية الرفيعة». ولكن هذه تكشف على الفور هيئتها المضادة للثورة. غوبينو يكتب: «الثائر لن يكون بعد الآن أمام محكمتها (محكمة المعرفة العلمية ـ ج. ل) سوى رجل طموح متسرّع ومسيء، تيموليون سوى قاتل، روبسبيير سوى مجرم أفّاك»[٧]

الالتباس المتولّد من تواجد موضوعية «علمية» مغتصبة ومظهر هجاء، رجعي وإقطاعي، يتجلى

---

٥ ـ المراسلة توكفيل ـ غوبينو، باريس ١٩٠٩، ص ٢٩١

٦ ـ نفسه، ص ١٩٤، ٢٥٤، ٣٠٦.

٧ ـ غوبينو، محاولة عن تفاوت الأجناس البشرية، ج ٢، ص ٣٤٤

في كل عمل غوبينو . إنه رجعي مناضل ، عرقيته نظرية كفاح ضد الديمقراطية . قبول فكرة تساوي البشر ، بالنسبة له ، علامةُ بَنْدَقَةٍ ، قرينةُ عدم طهر الدم . في « أزمنة طبيعية - سويّة » اللامساواة مقبولة بوصفها بديهية جلية . « حين العدد الأكبر بين مواطني الدولة يشعر يجري في عروقه دم مخلوط ، فإن العدد الأكبر ، إذ يحوّل إلى حقيقة كليّة ومطلقة ما ليس صحيحاً إلا عليه ، يشعر نفسه مدعواً إلى تأكيد أن كل البشر متساوون ».(٨) .

لكن غوبينو غير قادر على تعيين هذا الخط التاكتيكي عيانياً ، على إعطاء أنصار نظريته أهدافاً أو حتى طرق النضال. لا يقدّم سوى المنظور الجبري لانحطاط للحضارة لا مفرّ منه بنتيجة التخالط: «النوعُ espèce الأبيض ، معتبراً بشكل مجرّد ، قد اختفى من وجه البسيطة . . . في كل مكان لم يعد الآن ممثّلاً إلا بهجائن » (٩) .

حين ستتم سيرورة التخالط هذه ، سينجم عنها سقوطٌ في العدم . « الأممُ كأنها قطعانٌ بشرية ، مثقلةً في نعاس كئيب ، ستعيش عندئذٍ مسترخيةً في عدمها ، كالجواميس المجترّة في البرك الآسنة في المستنقعات البُنطية * . . . الوضوح الدقيق الذي يحْزِن ليس هو الموت ، بل يقينُ عدم وصولنا إليه إلا ساقطين . . . » (١٠)

التشاؤم القدَري يميّز غوبينو عن خلفائه الرئيسيين : تشمبرلين وهتلر - روزنبرغ . عند هؤلاء ، العرقية هي عضو ديماغوجية مكافحة ونشيطيّة ، تتخطّى الحدودَ القديمة للرجعية الإقطاعية كي تتحوّل إلى إيديولوجيا ظلاميّة للرأسمالية المونوبولية . بالطبع ، يجب أن لا يضيع من بصرنا أنّ عناصرَ من التشاؤم العرقي لغوبينو ترِد عند خلفائه : لا سيماً التصوّر الذي مفاده أن كل تطوّر يتضمّن إفساداً (التهاجن هو بالضرورة سقوط للعرق) . فالعرقية الحديثة تنبسط ، كما عند غوبينو ، على قاعدة تشاؤم معادٍ لكل تطوّر . بيد أن نشاطيّةً مغامِرة بشكل يائس تأخذ مكان جبْرية يائسة . هذا التبدّل يُبرز عاملَين غيرَ موجودين بعدُ عند غوبينو ، وهما : الديماغوجية الاجتماعية لعصيان مزعوم ضد الرأسمالية (غوبينو ، بالتأكيد ، يشعر بنفور عميق من الثقافة محض الرأسمالية وأيديولوجياها ، ولكن هذا النفور يحتفظ بمحتوى إقطاعي ، وشكله ينتسب إلى إستيطيّة جبرية) ، إنفصالٌ عن الأيديولوجيا الرجعية ذات الطابع المسيحي والإقطاعي مرتبطٌ بتنازلات للّامبالاة المتزايدة من جانب الجماهير الكبيرة إزاء الدين (سنرى أنّ ، في هذا الميدان كما في ميادين أخرى كثيرة ، أنّ تشمبرلين يؤمّن الانتقال بين غوبينو وروزنبرغ) .

٨ - نفسه ، ج ١ ، ص ٢٧ .
٩ - نفسه ، ٢ ، ص ٣٥٣
١٠ - نفسه ، ٢ ، ص ٣٥٥ .
[* المستنقعات البنطية تقع في وسط إيطاليا . . .]

هذه الفروق ليست نتاج شروط فردية بل نتاج شروط تاريخية . الديماغوجية الاجتماعية الحديثة لم تولد إلاّ في العصر الأمبريالي . أشكالها البدائية والانتقالية هي لاساميّة شتوكر Stoecker في ألمانيا (منذ ١٨٧٨) والبولانجيّة * في فرنسا (١٨٨٦ - ١٨٨٩) . إنها أكثرُ إنضاجاً في النمسا ، كما تشهد بذلك لاساميّة لوغر Lueger الدّيمو - مسيحية التي أثّرت تأثيراً مباشراً على هتلر الشاب . بعد الحرب العالمية الأولى ، ستكون دوماً في أمر اليوم . الهتلرية ليست سوى لونها الأكثر إنضاجاً ، الأقلّ روادع ، الذي عرف أكبر نجاح .

هذا التطوّر جعله ممكناً احتدام في تناحرات الطبقات لم يعرفه عصر غوبينو . كان ينبغي أن تُزعزَع الجماهيرُ بعمق من قِبل تناقضات الديمقراطية البرجوازية وأنْ تخيَّب من قِبل السبل التي تُقحِمها فيها الإصلاحيةُ في حركة العمال . ديماغوجية العرق الاجتماعية ، التي هي في جوهرها مناهضة للديمقراطية ، أرستقراطية ورجعية ، لم تعد تُقحم ذاتها مباشرةً في طريق إعادة للماضي الإقطاعي المعتبَر حالةً مثالية ، بل هي تعطي نفسها مظاهرَ نظريةٍ للمستقبل .

في ظل نابوليون الثالث ، كانت المعارضة الأرستقراطية لا تزال إقطاعية بشكل سافر ومندارة نحو الماضي . بالقدر الذي فيه خرجت من الذهول الذي سبّبته هزيمة ١٨٤٨ ، الجماهيرُ الكادحة وقد خذلها النظام البونابارتي تحرّرت من النفوذ الديماغوجي لرجال ديسمبر ، توجّهت بشكل متزايد الاتساع نحو اليسار ، متخذةً كهدف إعادة فتح الديمقراطية بل والنضال في سبيل الاشتراكية . من هذه الوضعية تنبع ملامح فكر غوبينو النوعية ولا سيأ تشاؤمه القدَري . النفي الجذري لمنظور نموٍّ ديمقراطي ، الانضمام اليائس إلى اللاّمساواة الإقطاعية التي مضى زمنها إلى غير رجعة ، ما كان بوسعهما إلا ان يولّدا هذه الحالة الذهنية الجبرية والانحطاطية .

موقع غوبينو في تطوّر العرقية تحدّده العوامل التالية : بعد حقبة توقّف ، إنه أوّل من نشر من جديد الفكرَ العرقيّ في دوائر واسعة وأعاده إلى الرواج بين المثقفين المنحطين . لقد أنضج هذه الطريقة المتعسفة التي أحرزت فيا بعد ، بوساطة تشمبرلين ، فعاليتها الكاملة عند هتلر وروزنبرغ : خليط من دقّة علمية مزعومة وصوفيّة مسعورة ، مكرّس ، في جوّ عسفي وفوضوي تماماً من تناقضات لم تُحلّ ومستحيلة الحلّ ، لجعل العرقية الإقطاعية القديمة مقبولة بل ومشوّقة لدى القارىء الحديث .

النظرية العرقية القديمة في منتهى البساطة ، بل وليست هي بنظرية . إنها تنبثق من كون كل واحد يستطيع أن يعرّف الأرستقراطي . الأرستقراطي رجل طاهر العرق ، إنه مشتقّ من العرق الأعلى .

[* - حركة الجنرال بولانجه Boulanger (ثم محاولة انقلاب فاشلة تماماً)]

(الفرانكي بمعارضة السلتيين العوامّ سكّان بلاد الغول Gaule) .

الشكل الحديث للعرقية لم يعد في وسعه ، من جرّاء تطوّر العلم ، البقاء على هذا الموقف البسيط. عليه أن يقوم بتراجع تاكتيكي . فالمعترَف به كونياً على يد العلم الحديث أنه لا يوجد ، ولم يوجد قطّ (على الأقل في الحقبة التاريخية) عرق طاهر واحد . والمعروف والمعترَف به كونياً ، من جهة أخرى ، أنّ العلائم المميّزة للعروق المختلفة لا توجد إلاّ في قَدْر صغير جداً جداً وأنّ استخدام هذه المِحكّات العامة ينتهي بفشل كامل ما إن يُراد تحديد الاستعداد العِرقي لشعب ، لأمّة ، أو حتى لفرد .

هذا كافٍ لنزع كل قيمة عن العرقية كطريقة تفسير تاريخية . « مأثرة » غوبينو أنه فتح الطريق لتجديد للعرقية بلغ ذروته فيما بعد في الهتلرية . فيما يخص نظرية طهر العرق ، غوبينو وجه انتقاليّ . مع احتفاظه ببضع جمل شبه - علمية تنتسب تماماً إلى ميدان التجريد ، يسلك طريق الأسطورة التاريخية ، اللاعقلية والحدسية - المحض . يستسلم للهذر ، يعيد بناء التاريخ العالمي على قاعدة عرقية مزعومة ، مستنداً إلى التقليد الأرستقراطي والإقطاعي ومعتبراً العروق ، التخالطات ، الخ . . . ظاهراتٍ معروفة تماماً لا تتطلّب تعليلات أو تحليلات أخرى (يلتحق هكذا بالعديد من السوسيولوجيين الفرنسيين في زمنه الذين يُظهرون نفس المزاعم العلمية ويتحدثون عن العرق كما لو كان هذا المفهوم معرّفاً وقابلاً للتعريف في التضمّن والشمول . بيد أن العرقية ليس لها عند أي من معاصريه مكانٌ طارد ومركزيّ في الطرائقية . عند تين Taine ، رينان ، الخ ، ليست فكرة العرق والمتسيبة وغير العلمية سوى تعليل بين تعليلات أخرى كثيرة) .

الموقف التقريري والعلمي - الزائف والحدْسي لغوبينو عنصرٌ غير تافه في فاعليته . ولكنه أيضاً يفرض على صاحبه حدوداً . المنظرون العرقيون الذين أعدّوا في وقت لاحق الفاشية إعدادَ مناضلين واعين ، أحسّوا بالشبهة التي كان يلقيها على عمل غوبينو افتقادُه الجليّ إلى شكل علْمي . تشمبرلين ، الذي يأخذ بصمت أموراً كثيرة عن غوبينو ، ينبذ عمله آخذاً عليه جهله كل شيء من العلم . يكتب : « لا يمكن تأسيس نظرية للعرق ، جدّية وناجعة ، على خرافة سام وحام ويافث ، ولا على حَدْسات مهما بلغت من العبقرية ، مخلوطة بفرضيات مذهلة . يجب الاستناد إلى معارف علمية مُعمَّقة وكاملة »[١١] .

هذا النقد يكشف موقفين متعارضين . غوبينو ، الكاثوليكي الأرثوذكسي والمؤمن ، يستخدم كل حميّته لوضع بنائه العرقي للتاريخ في انسجام مع كتاب العهد القديم ، بينما تشمبرلين منذ حينه يعتبر الكتاب المذكور عارياً عن القيمة . مهما يكن من أمر ، ما كان بإمكان غوبينو إلاّ أن يضع مسألة نقاء العرق . نقاء العرق ، حسب رأيه ، مثلٌ أعلى لا يتحقّق أبداً بشكل تام . يضيف : « يكون من الخطأ

١١ - تشمبرلين ، دفاع ومقاومة ، مونيخ ١٩١٢ ، ص ١٤ .

أن نزعم أن كل التخالطات سيئة وضارّة . لو ظلّت النماذج الكبيرة الثلاث منفصلة بدقّة ولم تتزاوج فيما بينها ، لبقيت السيادة بلا ريب لأجمل القبائل البيضاء ، ولزحفت الأنواع الصفراء والسوداء أبدياً تحت أقدام أدنى أمم هذا العرق . تلك حالةٌ نوعاً ما مثاليةٌ ، ما دام التاريخ لم يشاهدها . لا نستطيع تصوّرها إلا باعترافنا بالغلبة الأكيدة للجماعات التي ظلّت هي الأكثر طهراً من بين جماعاتنا . . ومهما يكن من أمر ، فإن الحالة المعقدة للعروق البشرية هي الحالة التاريخية . . . » (١٢) .

هذا التنازل الضروري أمام النموّ العلْمي لزمنه هو في أصل صوفية غوبينو التاريخية . غوبينو لا يعلم ، بالحقيقة ، ما عرقٌ من العروق . غيرَ قادر على تحديد علائمه المميّزة ، يعلم أن الشعوب المعروفة تاريخياً هي نتاج تخالطات ـ ولكنه يزعم أيضاً أنه « يعلم » بدقة متى وكيف وإلى أية درجة التخالطات مفيدة أو وخيمة . لا فائدة من أن ننقل هنا ، حتى لِدحضهنّ ، عربدة التزويرات الحمقاء التي يُخْضع لها غوبينو التاريخَ . سنكتفي بذكر مثال لنلقي الضوء على طابع طريقته المغامر . غوبينو لا يتردّد عن تأكيد أن مولد الفن هو دوماً نتيجة اختلاط مع العرق الأسود . صحيح أنه يجعل الشعر الملحميّ امتيازاً لِـ « العائلة الآريانيّة ». ولكنه ، يضيف غوبينو ، « لا يشتعل بكل ناره ولا يسطع بكل وهجه إلا عند أمم هذا الفرع التي أصابها الخليط الميلانيّ mélanien » (١٣) .

ثم يسند هذه الأطروحة مؤكداً : « هكذا فالزنجي يحوز إلى أعلى درجة الملَكة الإحساسية الشهوانيّة التي بدونها لا إمكان لفنّ . ومن جهة أخرى ، فإن غياب القابليات الذهنية ـ الفكرية يجعله تماماً غيرَ صالح لزراعة الفنّ . . . كي يضع ملَكاته في تقييم ، عليه أن يتزاوج مع عرق ذي مواهبَ مغاير » (١٤) .

إذاً فغوبينو يعتبر أنّ التهاجن ، التخالس ، الزواج من عروق دنيا (والزنوج يمثّلون بالنسبة له العرق الأدنى على سبيل الامتياز) وخيمٌ لكل حضارة . من هذا التبندق يولد عنده منظور رؤ يا انحطاط للكون محتوم ، ذكرناه من قَبل . ولكنه يعلن في الآن نفسه أن عاملَ حضارة حاسماً كالفنّ لا يمكن ان يولد إلاّ من التهاجن مع العرق الذي يعتبره العرق الأكثر بدائية . يُعْلمنا من جهة أن الأبطال « الطاهرين عرقاً » الذين نصادفهم عند هوميروس وفي الأساطير السكندينافية يقعون في مستوى أعلى بكثير من « سكان العصر الراهن الخلاسيّين مئة مرة » (١٥) . من جهة أخرى ، الإلياذة وقصص الإيدّا Eddas * لا

---

١٢ ـ غوبينو ، محاولة عن تفاوت العروق البشرية ج ١ ، ص ١٥٣ .
١٣ ـ نفسه ، ١ ، ص ٣٥٥ . [الميلاني: الأسود]
١٤ ـ نفسه ، ١ ، ص ٣٦٣ .
١٥ ـ نفسه ، ١ ، ص ٢١٩ .
[* ـ الإيدا هي الأساطير السكندينافية]

يمكن أن تولد إلاّ من التخالس مع الزنوج . وغوبينو « يعلم » كيف يحدّد بدقّة أين ومتى وكيف وإلى أية درجة يستطيع مزيج معطى إمّا أن يقود إلى أعلى الإنجازات الثقافية أو أن يحكم على ثقافة بالانحطاط .

هذا المثال سيكفي ، لا ريب ، لتسليط الضوء على فادح تناقضات وعلى عسف طريقة غوبينو . كي لا يَدخل في تناقض مع المسيحية ، عليه أن يقبل أصل البشرية الواحد . بالأصح يقبلها في مقطع ، ويتركنا في اللايقين في مقطع آخر ، ليعود من ثمّ إلى الثالوث التوراتي لأبناء نوح ، سام وحام ويافث . من جهة أخرى ، يبني كل نظريته دون أن يكترث للتناقضات المستحيلة الحل التي تثيرها نسبةً إلى الفرضية السابقة التي كانت تؤكّد مبدأ تفاوت العروق النوعي في ميدان السيكولوجيا والفيزيولوجيا . رسولاً لمبدأ اللامساواة هذا ، الذي جلب له - كما رأينا - التأييد الحماسّي من لدى مالكي الرقيق الأميركيين في ولايات الجنوب ، إنه يعلن مثلاً أن سكّان آسيا الصغرى الأصليين كانوا بطبيعتهم غير قابلين للحضارة « لم يكن لهم أن يحوّلوا ، إذْ كان ينقصهم الذكاء الضروري كي يقتنعوا . كان ينبغي إذاً . . . الاكتفاء بثنيهم ليصيروا الآلات المتحركة المطبّقة على الكدح الاجتماعي » (١٦).

يظل غوبينو واعياً مزاعم الكنيسة الكاثوليكية لإشعاع كونيّ ، وينبغي له الاعتراف بأهلية جميع البشر للمسيحية . ولكنه مع ذلك لا يخلص من هذا الاعتراف إلى مساواة العروق : « إذاً فمن الضرورة والعدل أنْ نبعد المسيحية تماماً عن الاهتمام بالمسألة » (١٧)

من جهة ، غوبينو يقول بأن المسيحية هي أعلى تظاهر للثقافة وبأن البشر ، أياً كان عرقهم ، قادرون على المشاركة فيها . ولكنّه يؤكّد من جهة أخرى أن كلّ العروق الدنيا غير أهل للحضارة وأهل فقط لتخدم كعبيد ، كآلات حيّة ، كحيوانات - جرّ ، للعروق العليا .

غوبينو متأخّر عن تطوّر ممثليّ العرقية الحديثين ، الذين هم فعلاً يَردّونه . هذا التعارض يعبّر بوضوح عن الطابع البربري للعرقية الحديثة . فهي تحطّ كل منجزات الفكر إلى مستوى أدوات لمذهب ظلاميّ لم يُعرف حتى ذلك الحين، وهذا لأغراض امبريالية. بينما في القرنين ١٨ و١٩ كان النضالُ الأيديولوجي ضد المسيحية يُقاد باسم التقدّم والحريّة ، يتحوّل النقد الديني عند ممثلي العرقية الأمبرياليين إلى أداة للرجعية القصوى. فالمبدأ الذي منح المسيحية طابعاً تقدمياً من الوجهة التاريخية ، ألا وهو الاعتراف - أجل ، الذي ما زال مجرّداً - بمساواة جميع البشر أمام الله ، هذا المبدأ بالضبط يرفضه منظّرو العرقية الحديثون وينبذونه بشغف. وغوبينو يبدو لهم رجعياً، ببحثه عن تسوية ، يرى فيها توكفيل بحقّ لؤماً ورياء. إن ممثلي العرقية الأمبرياليين سوف يتمّون هذه القطيعة مع المسيحية.

١٦ - نفسه ، ١ ، ص ٢٣٦ .
١٧ - نفسه ، ١ ، ص ٦٩

رغم هذا الطابع الرجعي ، إن ميراث فكر غوبينو أهمّ مما يُقِر خلفاؤه . . فللمرة الأولى وُلد كتاب محارب علمي ـ زائف وناجع فعلياً ضد الديمقراطية والمساواة ، على قاعدة مذهب العرق . كتاب غوبينو أول محاولة كبيرة لإعادة بناء التاريخ العالمي بمساعدة العرقية ، بحيث أن كل الأزمات التاريخية ، كل الفوارق الاجتماعية والنزاعات الناتجة عنها ، تعاد إلى مسائل العرق . الأمر الذي يعني عملياً أن أي تغيير للبنية الاجتماعية إنما هو « ضد الطبيعة » ، يقود البشرية إلى هلاكها ، ولا يمكن أن يكون بأيّ حال تقدّما . « لقد أقيم سابقاً أن كل مجتمع إنما يتأسس على ثلاث طبقات أولية بدائية تمثّل كل منها نوعاً إثنياً سلالياً : النبالة ، وهي صورة تشبه كثيراً أو قليلاً العرق المنتصرِ ، البرجوازية ، وهي مؤلفة من خلاسيين يقتربون من العرق العظيم ، الشعب ، وهو عبد أو على الأقل هابط بقوّة ، كأنه ينتمي إلى نوع بشري منحطّ ، زنجي في الجنوب ، فينيّ في الشمال »[18]

هذه البنية المثالية ، التي نستطيع أن نكتشفها في الطبقات المغلقة الهندية وفي الإقطاعية الأوروبية ، هي حصراً من صنع الآريين . الساميّون لم يرتفعوا يوماً إلى مثل هذا المستوى . إن ميل غوبينو إلى الالتفات نحو الماضي فقط ترفضه أيضاً العرقيةُ التالية التي ليس منظورُها المستقبلي المزعوم مع ذلك سوى تجديد لحالة البربرية القديمة محمّلةً كلّ أهوال الأمبريالية . رغم كل إخفاءاتهم وإمساكاتهم ، المرتبطة بنموّ النوازع الرجعية للعصر الأمبريالي ، إنّ عرقيّي الزمن التالي يضعون أنفسهم من حيثيات عديدة على نفس الأرض التي يقف عليها مؤسِّس العرقية الحديثة .

غوبينو يحمل أيضاً إلى التأويل العرقي للتاريخ عناصرَ من الطرائقية ستبقى بعده . حين يوضَع التشديدُ على مبدأ تفاوت البشر ، يجري بالضرورة التخلي عن تصوّر البشرية كلاً واحداً وهكذا يختفي أحد أهم فتوح علم الأزمنة الحديثة : فكرة تطوّر البشرية الواحد بموجب قوانين . هذا التصوّر كان قد هوجِم منذ زمن طويل . معلومٌ أنّ من الممكن أيضاً التعرّض لنموّ البشرية الوحدوي بدون الاستناد إلى قاعدة عرقيّة (لنفكّر بشبنغلر) .

إن أهميّة المذهب العرقي في تطوّر فكر الأزمنة الحديثة الرجعي تأتي من كونه يركّز ، في نفيه للتاريخ ، كلّ عوامل الهجوم على العقل ، الجوهرية : بنفي وحدة تاريخ البشرية يُنفى في الوقت نفسه تساوي البشر ، والتقدّم والعقل . بالنسبة لغوبينو ، لا يوجد سوى تاريخ للعرق الأبيض : هذا الزّيَغان أصبح مِلْكاً مشتركاً للنظريات العرقية اللاحقة . يكتب غوبينو : « في القسم الشرقي من المعمورة ، لم يحدث الصراع الدائم للأسباب السلالية إلاّ بين العنصر الآرياني من جهة والمبادىء الزنجية والصفراء من

---

١٨ ـ نفسه ، ٢ ، ص ٤٣٣ . [الفينيون هم قوام شعب فنلندة ، ويدخلون في قوام الشعب الروسي وشعوب أخرى . المجريون أبناء عم الفنلنديين . . . المجموعة الفينية ـ الأوغرية تنتسب إلى آسيا ، إلى « العرق الأصفر » . . .]

الجهة الأخرى . لا أرى حاجةً لملاحظة أنه ، حيث لم تقاتل العروق السوداء إلاّ مع ذاتها ، حيث دارت العروق الصفراء أيضاً في دائرتها الخاصة ، أو كذلك حيث الخلائط السوداء والصفراء تتصارع اليوم ، لا إمكان لتاريخ . بما أن نتائج هذه النزاعات عقيمةٌ جوهرياً ، مثل الحوامل السلالية التي تحدّدها ، لذا لم يظهر منها شيء ولم يبق منها شيء . . التاريخ لا يخرج إلا من تماسّ العروق البيضاء وحده ». [١٩]

هذا التصوّر للتاريخ يجرّ « نظرية » فريدة عن ما ـ قبل ـ التاريخ تبقى في العرقية . فالمراحل الحضارية المختلفة لم تعد ، حسب النظريات العرقية ، خطوات نموّ شعب واحد بعينه ، تطور مجتمع واحد بعينه ، بل كلّ مرحلة تماثل ببعض العروق ، وتُقام بين المراحل علاقةٌ أزلية ذات طابع ما وراثي. بعض الأجناس قدَرُها البربرية ، وبعضها الآخر لم تكن يوماً لا همجية ولا بربرية . هكذا بالنسبة لغوبينو ، الانتقال من العصر الحجري إلى عصر البرونز معناه تغيرّ ـ في العروق . يقول بصدد العرق الأبيض : « الفحص الأول يبرز واقعةً هامة : العرق الأبيض لا يَظهر لنا قطّ في الحالة البدائية التي نرى فيها العروق الأخرى . منذ اللحظة الأولى ، يبدو مثقّفاً نسبياً ومالكاً العناصر الرئيسية لحالة عليا ستنمو فيما بعد بأغصانها المتعدّدة لتفضي إلى أشكال متنوعة من الحضارات » [٢٠] .

غوبينو يؤكد أن العروق البيضاء قاتلت ، من اليوم الأول ، أعداءها راكبة عربات حربية ، أنها كانت تعرف بصورة قبْلية شغلَ المعادن والخشب والجلْد . « البيض الأوائل كانوا يعرفون أيضاً حياكة أقمشة من أجل لباسهم وكانوا يعيشون مجتمعين ومستقرّين في قرى كبيرة ، تزيّنها أهرامات ومسلاّت وتلال من حجر أو من طين . . . كانوا قد روّضوا الخيل . كانت ثرواتهم مكوّنة من قطعان عديدة من الخيول والعجول ». [٢١] .

المعضلات التي يطرحها مولد حضارة كهذه لا يقربها ولا يذكرها غوبينو . يبدو كأنه يعتقد أن مجرّد طرح مثل هذا السؤال هو بحدّ ذاته علامة سيكولوجية للتّبندق والسقوط . يمكن أن نضع إزاء هذه اللوحة عن العرق الأبيض ملاحظات غوبينو عن عدم أهلية شعوب آسيا الصغرى البدائية للحضارة .

إن تدمير التصور العلمي للتاريخ متقدّمٌ جداً عند غوبينو ، منذ غوبينو . صاحب تفاوت العروق يعبّر ، إلى جانب التقاليد الإقطاعية ، عن الصلف العرقي للمستعمرين الأوروبيين إزاء الشعوب الملوّنة ، التي يعتبرونها « بلا ماض تاريخي » وغير أهل للحضارة . في هذا البناء التاريخي ، سيادة الآريين كان يجب أن تكون ، سبق أن بيّنا ذلك ، ليس فقط ذروة المدنيّة بل في الوقت نفسه حدّ التاريخ ، نهايته .

---

١٩ ـ نفسه ، ٢ ، ص ٣٥٦ .
٢٠ ـ نفسه ، ١ ، ص ٢٣١ .
٢١ ـ نفسه ، ١ ، ص ٢٣٢ .

التشاؤم الجبري كان لا مفرّ منه عند غوبينو . يُعطيه بعد بضع عشرات من السنين شعبيّة كبيرةً لدى مثقفي نهاية القرن المنحطّين والمتشائمين . ولقد جَعله غير صالح للاستعمال حين أخذت العرقية الأمبريالية مسالك نضالية كي تشنّ الهجوم الحاسم على المدنيّة الإنسانية .

III

الداروينية الاجتماعية

(غومبلوفيش ، راتسنهوفر ، فولتمان)

حتى تصبح العرقية الأيديولوجيا المهيمنة للرجعية ، عليها أن تخلع غلافها الإقطاعي وأن تتخذ هيئة « علم » حديث . ليست القضية هنا تغيّرديكور وحسب ، بل هي تحوّل في الطابع الطبقي للنظرية العرقية الجديدة . إنها مكرّسة في شكلها الحديث للدفاع عن الامتيازات الطبقية بمساعدة حجج بيولوجية ـ زائفة . لم تعد المسألة فقط مصير النبالة التقليدية ـ التي ما زال لها مكان غالب في فكر غوبينو ـ بل امتيازات العروق الأوروبية إزاء الشعوب الملوّنة (نجد آثاراً من ذلك عند غوبينو ، بدءا منه) ، امتيازات الشعوب الجرمانية ـ خاصة الشعب الألماني ـ إزاء الشعوب الأوروبية الأخرى (أيديولوجيا للسيطرة الألمانية) . والمسألة أيضاً مزاعم سيطرة الطبقة الرأسمالية داخل كل أمة ، إذاً مولد « نبالة جديدة » وليس بعد الآن إبقاء الأرستقراطية الإقطاعية التقليدية .

هذا التبدّل الجوهري يتهيأ ببطء : نصف قرن تقريباً ينصرم قَبل أن تجد النظريةُ العرقية الجديدة في هـ . س . تشمبرلين منظّراً لامعاً كما القديمةُ في غوبينو .

بين هاتين المرحلتين في العرقية ، تلعب « الداروينية الاجتماعية » دورَ الوساطة الحاسم . إن تأثير نظريات داروين على كل التطور العلمي والفلسفي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر هائل . العلم التقدّمي خُصّب وحُفِز بشكل غيرعادي من قِبل مؤلفاته . في جميع الميادين التي انكبّ فيها علماء وفلاسفة حقيقيون على تمثّل وتحسين المحتوى الحقيقي لعمل داروين ، تحقّق تقدّم علميّ كبير . هكذا ، فإنجلز يكتب إلى ماركس : « عدا ذلك ، إن داروين ، الذي أطالعه الآن ، رجل أسطوري . حتّى إياه لم تكن التيليولوجيا تلقّت بعدُ طلقة الرحمة . الآن ، حصل . فضلاً عن ذلك ، لم تحاول يوماً من قَبل محاولةٌ بهذه العظمة لتحرير التطوّر التاريخي في الطبيعة عينها ، وخصوصاً ليس بهذا التوفيق » [٢٢] .

---

٢٢ ـ انجلز إلى ماركس ، ١٢/١٢/١٨٥٩ .

وماركس من جهته يكتب إلى أنجلز : « رغم كونه يبسط أفكاره بكيفية إنجليزية خشنة ، فهذا هو الكتاب الذي يوفّر قواعد من التاريخ ـ الطبيعي لأفكارنا » (٢٣) .

بيد أن النفوذ الهائل لداروين يتداخل مع أزمة عامة للعلوم الاجتماعية . الأيديولوجيون البرجوازيون الرجعيون يقاتلون عموماً الداروينية ، عواقبها النظرية والفلسفية ، وطرائقيّتها ونتائجها في ميدان علوم الطبيعة ، على حد سواء . نضال الأيديولوجيا البرجوازية موجّه جوهرياً ضد نظرية التطوّر ، إذاً بالضبط ضد هذا الوجه في عمل داروين الذي كان يمثّل في نظر إنجلز تقدماً حاسماً . الخط الأساسي للعلوم وخصوصا للفلسفة البرجوازية مناهض للداروينية .

هذا لا يمنع الداروينية ، مقلّصةً إلى وجهها الكلامي المحض ، من أن تلعب مؤقتاً دوراً غير صغير في العلوم الاجتماعية . في نقدٍ لكتاب ألّفه ف . أ . لانجه F . A . Lange ، ماركس يتعرّض بقسْوة لهذا الاتجاه الجديد للسوسيولوجيا : « السيد لانج حقق اكتشافاً . كل التاريخ يجب أن يخْضع لقانون واحد كبير للطبيعة . قانون الطبيعة هذا ، هو الجملة (فكرة داروين حين تُستخدَم على هذا النحو تصير جملةً وحسب) struggle for life * ، « الصراع من أجل الوجود » ، ومحتوى هذه الجملة هو قانون مالتوس عن السكان أو rather (٢٤) عن فائض السكان . إذاً فبدلاً من تحليل « الصراع من أجل الحياة » كما يتظاهر تاريخياً في أشكال اجتماعية محدّدة متنوّعة ، يكفي تحويل كل صراع عَيني في الجملة « صراع من أجل الحياة » وهذه الجملة نفسها في الخاطر المالتوسي عن السكان . لنعترف بأنّ تلك طريقةٌ نافذة جداً . . . بالنسبة للجهلة وكسالى الذهن ، المتنفخين ، المشبعين بأنفسهم ، والذين يتّخذون مظاهر عالمة » (٢٥) .

لنفحص باقتضاب الشروط التي وُلِد فيها هذا الذي يدعى الداروينية الاجتماعية . بنتيجة صراعات الطبقات، تفكّك الإقتصاد الكلاسيكي، بخاصة في انكلترة. استحالته إلى إقتصاد مبتذل لها نتائج لا تقتصر على الاقتصاد بمعنى الكلمة الضيّق. ليس من قبيل الصدفة إذا بالضبط في هذا الوقت تنفصل السوسيولوجيا عن الاقتصاد لتكوّن علماً مستقلاً. (واقع أنّ كُونْت انفصل عن اليوتوبيا السان ـ سيمونية لا يغيرّ شيئاً من حالة الأشياء هذه. كونت يفصل السوسيولوجيا عن أسسها الاقتصادية بنفس طريقة سبنسر لاحقاً في إنكلترة). إذْ تتخلّ عن أن تجد في الاقتصاد أساساً لا غنى لها عنه، فالسوسيولوجيا ،

---

٢٣ ـ ماركس إلى أنجلز ، ١٩/١٢/١٨٦٠ .
[* ـ « الصراع من أجل الحياة »]
٢٤ ـ بالأصحّ ، بالأحرى (ملاحظة من المترجم الفرنسي) .
٢٥ ـ ماركس ، رسالة إلى كوجلمان ، ٢٧/٦/ ١٨٧٠ .

العلم الجديد ، تسعى إلى أن تؤسس على علوم الطبيعة موضوعيتها المزعومة وقوانينيها . بدهيّ أنه لا يمكن تأسيس السوسيولوجيا على الكيمياء ، البيولوجيا ، الخ . . . إلاّ بالعمل حسب الطريقة التي حلّلها ماركس عند لانجه وداروين ، أي بتحويل المكتسبات العلمية إلى صيغ مجرّدة . هكذا يعمل كونت ، سبنسر ، و « السوسيولوجيا العضوية » في ألمانيا . نظراً لتوجّهها ، السوسيولوجيا كان لا بدّ أن تتلقى تأثير نظريات داروين .

هذا التأثير له بطبيعة الحال أسباب أعمق من مجرّد حاجات السوسيولوجيا البرجوازية في ميدان الطرائقية . في الربع الأخير من القرن التاسع عشر ، دخلت الأيديولوجيا البرجوازية في مرحلة جديدة من أبولوجيتيقا الرأسمالية . نظرية التناسق في الاقتصاد المبتذل ، كما ونظرية النمو العضوي في سوسيولوجيا ذات مظاهر بيولوجية ، تنكشفان غير كافيتين ، لا سيّا في النضال ضد الأفكار الاشتراكية ، وتتبيّنان غير فاعلتين في دوائر واسعة من الجمهور الذي تخاطبه السوسيولوجيا البرجوازية . إنّ علّة فشل نظرية الاقتصاد المبتذل والسوسيولوجيا العضوية تكمن في استفحال تناقضات الرأسمالية ، وبالتالي استفحال الصراعات الطبقية التي يبرهن عنفها المتنامي بوضوح متعاظم على إفلاس نظرية التناسق . إذا كان ينبغي تسويغ الرأسمالية بتقديمها بوصفها أفضل منظومة اقتصادية واجتماعية ممكنة ، إذا كانت السوسيولوجيا تتوخّى ـ وهذا دور علم أبولوجيتيقي برجوازي ـ مصالحةَ المتردّدين مع المنظومة الرأسمالية وإقناعهم بتفوّقها ، عندئذ لا ينبغي بعد الآن نفي أو حجب وجوه النظام الرأسمالي اللاإنسانية . بالعكس تماماً ، يجب على الأبولوجيتيقا أن تأخذها كنقاط انطلاق . باختصار ، تريد الأبولوجيتيقا الجديدة قيادة المثقّفين البرجوازيين إلى الموافقة على هذه « الجوانب السيئة » في الرأسمالية أو بالأقل إلى التكيّف معها كما مع معطيات يُزعَم أنها ثابتة ، طبيعية و « أزلية » .

الداروينية ، مقلّصة إلى صيغة مجرّدة ، هي دفّة قفز صالحة تماماً إلى هذا الشكل الجديد للأبولوجيتيقا . تقريباً في نفس الوقت ، إستخدم نيتشه صيغة الداروينية مع اتجاه مماثل . نظراً لأهمية الحاجات الأيديولوجية المطلوب تلبيتها ليس مدهشاً أنْ تظهر مدارسُ سوسيولوجية لتقود إلى حدّه ، على قاعدة داروينية ـ زائفة ، هذا الشكلَ الجديد من أبولوجيتيقا الرأسمالية . الداروينية الاجتماعية توفّر الإمكانات الأكثر تنوعاً . أولاً ، نرى ظهور تصوّر « واحدي » « علمي » ، للسوسيولوجيا . المجتمع يَظهر قطعةً من الكون وقوانينه مجُانِسةً تماماً . بينما إنجلز يحيّي في الداروينية اكتشافاً يدفع إلى الأمام التصوّر التاريخي للطبيعة ، السوسيولوجيا الجديدة تستخدم صيغ داروين لتصفية التأويل التاريخي من العلوم الاجتماعية . ثانياً ، المقولات الاقتصادية والطبقات تختفي من السوسيولوجيا . يحلّ محلّها صراعُ العروق من أجل الحياة . ثالثا ، الاضطهاد ، اللامساواة ، الاستثمار . . . الخ يتّخذْن شكل « ظاهرات طبيعية» ،« قوانين للطبيعة » ، لا يمكن بالتالي تلافيها ولا إلغاؤها . كل الأهوال التي يسبّبها النظام

الرأسمالي مبرّرة هكذا بـ « توافقها مع الطبيعة » رابعا ، هذه السوسيولوجيا المؤسسة على « القوانين الطبيعية » تسوق البشر إلى الخضوع للمصير الرأسمالي . غومبلوفيش صاغ هذا الجانب من الداروينية الاجتماعية بوضوح كبير . إنّ تصوّر التاريخ البشري كـ « سيرورة طبيعية » هو بالنسبة له آخر كلمة للسوسيولوجيا . هذا التصوّر هو « تتويج كل أخلاق إنسانية لأنه يدعو بأكبر إلحاح إلى قناعة وخضوع الإنسان للقوانين الطبيعية التي تحكم وحدها التاريخ » ، لأن « الأخلاق هي قناعة عاقلة »[٢٦] .

أخيراً ، هذه النظرية تعطي نفسها مظاهر رفيعة ، موضوعية ، غير متحيّزة ، مع إقامتها ، بالطبع ، جبهةً واضحة ضد الاشتراكية وأنصارها . إن تلميذاً لِـ غومبلوفكس ، راستنهوفر ، إذ يفحص موقف الأحزاب المختلفة حيال السوسيولوجيا ، يصرّح بأنه لئن كان ذوو الامتياز معادين لها فإن المضطهَدين ليسوا أقل عداء ، « إذ هي تحرمهم من الأوهام التي تراودهم حول إمكان أن يروا تحقّق أمانيهم تحقّقاً تاماً »[٢٧] .

الداروينية الاجتماعية ظاهرةٌ دولية وهي تتخطّى السوسيولوجيا بمعنى الكلمة الضيّق . (لنفكّر بنظرية « المجرم بالفطرة » حسب لومبروزو) . ولكن لم يكن لها في يوم من الأيام مكانٌ حصريٌ في السوسيولوجيا البرجوازية . السوسيولوجيون البرجوازيون الأكثر نباهة والأفضل تكوّناً لا يلبثون أن يدركوا بطلان هذه الطريقة . لقد كوفحت الداروينية الاجتماعية من قِبل ممثّلي الفكر الليبرالي القديم الذين ، طبقاً لنظرية التناسق ، حاولوا تنحية كل لجوء إلى العنف ورفعوا صوتهم ضد « ماكيافيلية » الداروينية الاجتماعية . هكذا نوفيكوف Novikow[٢٨] كافح « اللصوصية من فوق » (بسمارك) كما و « اللصوصية من تحت » (ماركس وصراع الطبقات) . من هذه الحيثية ، إنه على وفاق مع خصومه الداروينيين ، فيما عدا فرق زعمه تفنيدَ الماركسية بمساعدة طرق أخرى .

بيد أن سوسيولوجيين آخرين ، هم ، من حيثيات عديدة ، يساندون التطور الأيديولوجي للحقبة الأمبريالية ، ينبذون بشكل قاطع الداروينية الاجتماعية . بالدرجة الأولى تونيز Toennies الذي يكتب : « ما من حجةٍ مع أو ضدّ التزاحم الحر ، مع أو ضدّ الكارتيلات والتروستات ، مع أو ضدّ المشروعات المؤممّة والمونوبولات ، مع أو ضد الرأسمالية والاشتراكية ، مخفيّة في مبادىء نظرية الوراثة كما في كيس سحري . ـ إن استخدام هذه المبادىء لا يستطيع أن يوقظ أمل (أو خشية) الوصول إلى نتيجة هامةٍ ما . . . هذه الجهود سخيفة مضحكة . . . إنها تتكشّف عن مستوى علمي واطىء للغاية »[٢٩] .

٢٦ ـ غومبلوفكس ، أسس السوسيولوجيا ، إنسبروك ١٩٢٦ ، ص ٢٦٥ .
٢٧ ـ راتسنهوفر ، المعرفة السوسيولوجية ، لايبتسيغ ١٨٩٨ ، ص ٢٦٥
٢٨ ـ نوفيكوف ، نقد الداروينية الاجتماعية ، باريس ١٩١٠ ، ص ١٠ .
٢٩ ـ تونيز ، دراسات ونقدات سوسيولوجية ، يينا ١٩٢٥ ، ج ١ ، ص ٢٠٤

غومبلوفكس (أو غومبلوفتش) هو الممثّل النموذجي للداروينية الاجتماعية في البلدان الألمانية اللغة ، حيث صنع مدرسة . نقطةُ انطلاقه ـ وأكثر أيضاً نقطةُ انطلاق تلميذه راتسنْهوفر هي التماثل المطلق واللاتمايز الكيفي للسيرورتين الطبيعية والسوسيولوجية . حسب غومبلوفكس ، السوسيولوجيا هي « التاريخ ـ الطبيعي للبشرية ». وهو يوضّح نقطة الانطلاق الطرائقية هذه بإشارته إلى أن رسالة علوم الطبيعة هي « تفسير الحوادث التاريخية بفعل قوانين طبيعية لا تتبدّل » (٣٠) . راتسنهوفر يبينّ لنا بوضوح ماذا يجب أن نفهم بذلك . سنقتصر على إيضاح الطريقة المستخدمة بواسطة بعض الأمثلة : « ثمة توافق بين القوانين الرئيسية للكيمياء والقوانين الرئيسية للسوسيولوجيا . . . فالصلات بين العناصر ، تعاطفها المتفاوت الدرجة ، كونها عصيّة على بعض التأليفات ، كل هذه الظاهرات ليست فقط مشابهة بل هي مماثلة عِلليّاً لأهواء الحياة الاجتماعية ، للحبّ والحقد » (٣١) .

إذا بقينا عند الظواهر ، غومبلوفكس وراتسنهوفر يقعان على طرفي نقيض مع غوبينو ، هذان الواحديّان العلميّان الصارمان هما عكس أرثوذكسيته الكاثوليكية ، الخ ، الخ . . غير أنهّما يحسّنان سمة أساسية ، حاسمة ، مشتركة لكل الطرائق « البيولوجية ». يُعيدان ، بمساعدة مشابهات علميّة ـ زائفة ، الظاهرات الاجتماعية إلى لعب معايير وهمية . هذا الاتجاه سوف يصادَف من جديد في الفاشية : المسألة إستخلاص نتائج تقريرية ، ضرورية بذاتها ، من محض مشابهات ، غالباً بالغة السطحية ، عارية عن المعنى وعن القيمة البرهانية .

بفضل هذه الطريقة العلمية المزعومة ، تحذف الداروينيةُ الاجتماعية التاريخ .الإنسان لم يتحوّل . « فَلْنَنتهِ مرةً وإلى الأبد من هذا الوهم الباطل الذي قوامه الاعتقاد بأنّ إنسان اليوم ـ المتمدّن ـ هو بطبيعته وغرائزه وحاجاته ومؤهلاته وخصائصه الذهنية مختلفٌ عما كان في الحالة البدائية » (٣٢). إن السوسيولوجيا الداروينية تُبْعِد عن المعرفة الاجتماعية ليس فقط الاقتصاديَّ بل الاجتماعيَّ نفسه . تلك ضرورة طرائقية . بقدر ما تؤسّس السوسيولوجيا على البيولوجيا والأنتربيولوجيا ، فهي لا تستطيع أن تقبل أيَّ تحوّل جوهريّ وبالأحرى أيَّ تقدّم . إن تحوّلات الإنسان ، في الحقبة التاريخية ، ليست ذات أصل بيولوجي بل اجتماعي . إن طرح المعضلة بحدود بيولوجية يقتضي جوهريا نفيَ كل تطوّر . ذلك مسلك هام في اتجاه التصوّر الفاشي للتاريخ .

بمساعدة قانون حفظ الطاقة ، المقلّص إلى حالة صيغة مجرّدة ، يستطيع غومبلوفيكش أن يعطي هذه

---

٣٠ ـ غومبلوفكس ، فكرةُ الدولة السوسيولوجيةُ ، غراتس ١٨٩٢ ، ص ٥ .
٣١ ـ راتسنهوفر ، مرجع مذكور ، ص ٩١
٣٢ ـ غومبلوفكس ، صراع العروق ، إينسبروك ١٩٢٨ ، ص ١٠٣ .

المناهضة للتاريخ مظهر « قانون كوسميّ » . يقول لنا : « في سائر الطبيعة ، القوى الفاعلة لا تزول أبداً ، وحاصلُ جمعها ، رغم انتقالها وتوضّعها في ميادين أخرى ، يبقى ثابتاً بالضرورة . والأمر كذلك بالنسبة للسيرورة الطبيعية للحياة الاجتماعية . يبدو أن حاصل جمع القوى الاجتماعية التي ، منذ الأزمنة السحيقة ، تمارس فعلها في البشرية ، تبقى ثابتة : كانت تتجلّ سابقاً في حروب لا عدد لها بين القبائل - إن نموّ السيرورة الحياتية في بعض الميادين وتقدّم التمازج الاجتماعي وتطوّر الحضارة لا يُزِلْنَ أبداً هذه القوى التي تتجلّ في أشكال أخرى . في اشتراك اجتماعي معطى ، إن حاصل جمع استغلال البعض من قِبل البعض الآخر لا ينقص ربما أبداً ، حتى إذا كان يتمارس وقتياً في أشكال أخرى . هكذا ففي أوروبا الحاضرة انخفض عدد الحروب نسبةً إلى القرون السابقة ، ولكن اتساعها وأهميتها (الحرب الفرنسية - الألمانية ، الروسية - التركية ، الروسية - اليابانية) يجعلان أن التوازن مصان نسبةً إلى نزاعات الماضي العديدة » (٣٣) . غومبلوفيكش يستخلص من هذه القوانين المزعومة أنّ « كتلةَ العضويات على الأرض تبقى دوماً هي نفسها بالضرورة ، وأنها مشروطة من قِبل العلاقات الكوسمية الموجودة على كوكبنا . إذا ازدادت بعض العضويات ، فالأخرى يجب ان تزول » (٣٤) . السوسيولوجيا الواحديّة لهذه الداروينية - الزائفة تنتهي إلى مالتوسية معمّمَة .

الداروينية الاجتماعية تنفي التقدّم بالنسبة لمجموع البشرية. تقبله فقط، عند الاقتضاء، داخل كونٍ ثقافي معينّ . غومبلوفيكس سلَف لنظرية شبنغلر عن دورات الحضارة . يؤكد أن « من غير الممكن تخيّل التقدّم إلاّ داخل دورة تطوّر حضارة معزولة » (٣٥) . إذاً تاريخ البشرية ليس واحداً .

هذا النبذ للتاريخ ، الصائر فاعلاً مع شبنغلر وتشمبرلين ، له جذور في الحاجات الأيديولوجية للبرجوازية الأمبريالية ، إن نفي التاريخ يظهر في منظومات مختلفة الهيئة ، بل ومتعارضة على صعيد الطرائقية . غومبلوفكس يعلّمنا « أننا لا نستطيع الوصول إلى تمثيل لتطوّر البشرية كوحدة وككل ، إذ ليس لدينا تمثيل كامل عن الموضوع » (٣٦) .

التطوّر الملازم لكل كون حضاري هو بالنسبة لغومبلوفكس ، كما لاحقاً بالنسبة لشبنغلر والعرقية في شكلها المنضَج ، ظاهرةٌ دائرية : « كل طبيعة وصلت إلى قمة الحضارة تخضع لنضج يعجّل انحدارها بحيث سيكون هذا الانحدار عملَ أوّل برابرة يأتون » (٣٧) .

---

٣٣ - نفسه ، ص ٣٢٢ وبعدها .
٣٤ - نفسه ، ص ٦٦ وبعدها .
٣٥ - غومبلوفكس ، أسس السوسيولوجيا ، ص ٢٥٥ .
٣٦ - نفسه ، ص ٢٤٩ .
٣٧ - نفسه ، ص ٢٥٢ .

نجد هنا من جديد هراء المحاكمة التشابهية والتقريرية . كما سيفعل شبنغلر فيما بعد ، يكتفي غومبلوفكس بتطبيق الصيغ التي تعلّم التطوّر البيولوجي للفرد (شباب ، نضج ، شيخوخة) على الكوْنات بل على الدورات الحضارية . نجد هنا من جديد التعارض بين فعليَ الداروينية التقدمي والرجعي . في حين أن اكتشافات داروين تساعد ماركس وأنجلز على اكتشاف سيرورةٍ تاريخية واحدة في الطبيعة والمجتمع ، فإن الداروينية الاجتماعية تدمّر التصوّرَ الوحدوي للتاريخ البشري ، فتحَ العلم البرجوازي التقدّمي .

هذه الطريقة الصوفية مع قناع واحديّ (اللاعبة بمشابهات) تقود إلى نتائج باطلة ، حتى حين تكون نقطةُ انطلاقها في الأصل واقعةً ملاحظة تتوافق مع الواقع . غومبلوفكس يرى جيّداً أن مولد الدولة وثيق الارتباط بتفاوت البشر الاجتماعي. ولكن بما أنه يبحث لهذا التفاوت عن أسباب لا اقتصادية بل كوسمية ، علمية ـ زائفة ، لذا فإنّ صوفيّة رجعيّة تولّد من ملاحظة صحيحة. الداروينية الاجتماعية نسبيةً العرقية بقدر ما يؤ يد غومبلوفكس ـ مثل غوبينو ـ كنقطة انطلاق، «اللامساواةَ الأصلية» للبشر . راتسنهوفر يؤ كد بنفس قوّة تأكيد غوبينو والعرقية اللاحقة : «اللامساواة ظاهرة طبيعية، المساواة ضدّ الطبيعة ومستحيلة»[٣٨] .

هذا التمثيل المصوِّف والعلمي ـ الزائف لواقعيّات اقتصادية له أصوله في نزوع مناهض للديمقراطية . الفرق الوحيد هو أن غوبينو يجدد مذهب مناهضة ـ الديمقراطية التقليدي لدى الأرستقراطية الاقطاعية ، في حين أن الداروينية الاجتماعية تعبّر من الآن عن مناهضة ـ الديمقراطية لدى البرجوازية ، لدى الرأسمالية المنتصرة . هذه الظاهرة بالغة الوضوح في ألمانيا وفي النمسا ـ المجر ، حيث هذه الهيمنة الاقتصادية لم تسبقها ثورة برجوازية منتصرة . غومبلوفكس ينصرف إلى فحص مصير النظريات المساواتية عبر التاريخ ، مماثلاً بشكل مميّز (كما ستفعل العرقية اللاحقة) اليهودية والإسلام والكنيسة المسيحية والثورة الفرنسية ، كما لو كانت اتجاهات متناسبة متجانسة . يَرسم أن هذه الاتجاهات كان مكتوباً لها الفشل « لسبب بسيط وهو أنّ هذه النظريات في تناقض مع الطبيعة البشرية ، بحيث ، في أفضل الحالات ، تبقى السلطة اسميةً وحسب . . . في الكون ، إنّ السلطة الفعليّةَ وذات الديمومة هي ملْكٌ لنظريات أخرى ، لمبادىء أخرى أكثر توافقاً مع الطبيعة الابتدائية الأساسية للجماهير . ليست نظرياتُ بوذا أو أقوال المسيح أو مبادىء الثورة الفرنسية هي التي تصعد من القتالات التي تخوضها الشعوب بعضها ضد بعض ـ بل الصيحاتُ التي تُسمع هنا هي : آريّ ، ساميّ ، مغوليّ ، أوروبيّ ، آسيّ ، أبيض ، أسود ، مسيحي ، مسلم ، جرماني ، لاتيني ، سلافي ، الخ . . خلال ألف شكل . وبين هذه الصيحات الحربية يُصنَع التاريخ ، يُسكَب دمُ البشر أمواجاً ـ كي يَتمّ قانون طبيعي للتاريخ ، ما

٣٨ ـ راتسنهوفر ، أسس السوسيولوجيا ، لايبتسيغ ١٩٠٧ ، ص ١٦٥ .

زلنا بعيدين جداً عن فهمه » (٣٩) .

غومبلوفكس ما زال بعيداً عن تأييد هذه « السيرورة الطبيعية » بحماس. إنه ينادي حيالها « بـ قناعة عاقلة » ، بـ « تسليم معقول » . لكنّ هذا البناءَ التاريخي المؤسّس على قواعد بدائية وشبه ـ بيولوجية ، وهذا التقليصَ المصوّف الذي يحوّل صراع الطبقات إلى صراع عروق « خاضعة لقوانين الطبيعة » ، والحالةَ الذهنية المناهضة ـ للديمقراطية الملازمةَ لطريقة بصره ، كلّ هذه العناصر تهيّيء التصوّر الفاشيّ للتاريخ . مراراً وفيما عدا بعض التحفظات ، لا يضنّ بمدائحه على رجعيين أصيلين مثل هالِر ولومبروزو وغوبينو . هذه الحالة الذهنية المناهضة للديمقراطية أشدّ أيضاً عند تلميذه راتسنهوفر . « الشعارات : حرية ، مساواة ، أممّية ، هي أشباحٌ خادعة . . . فكرة الثورة ليست علمية » (٤٠) .

نفهم بسهولة أنّ الدولة انطلاقاً من هذه المصادرات تحتلّ مكاناً مركزياً في سوسيولوجيا غومبلوفكس ومدرسته . الدولة ، المؤسّسة على لامساواة البشر «الطبيعية» ، هي خالق رسالة الشغل الاجتماعية . هذا التصوّر موجّه ، بالدرجة الأولى ، ضد مطالب الطبقة العاملة . يجب تبيان أن الدولة المؤسّسة على اللامساواة «هي النظام الوحيد الممكن بين البشر»(٤١) . غومبلوفكس لا يكتفي بفصل السوسيولوجيا عن الاقتصاد السياسي ، بل يزعم تقليصَ هذا الأخير ، وهو لا يعرفه إلاّ عن طريق المؤلفات الشعبية التبسيطية في زمنه ، إلى علم يعارض تخصّصُه كلّيّةَ السوسيولوجيا . بازدرائها الاقتصادَ السياسي ، الداروينية الاجتماعية سلَفٌ يمهّد للأيديولوجيا الرجعية للعصر الأمبريالي . الاقتصاد السياسي لا يستطيع أن يزعم مسلك الاجتماعي نشاطه ينحصر في الظاهرات الاقتصادية ويتابع غومبلوفكس : «كما أن الفرد لا يتلخّص في نشاطه الاقتصادي ، كذلك فجوهر ووجود مجتمع من المجتمعات لا ينحصران في نشاطه الاقتصادي . بالأصح ، إن السوسيولوجيا هي التي تستطيع ان تزعم اعتبار الاقتصاد السياسي أحدَ عناصرها»(٤٢) .

هذا القلب للعلاقات بين الدولة والاقتصاد السياسي يرتبط بالمعضلة المركزية للداروينية الاجتماعية ، التي تؤَوّل كل انقسام إلى طبقات أو صراع طبقات حسب محكّات بيولوجية ، الأمر الذي يؤول إلى تصفيتها تصفيةً خالصةً وبسيطة . عند عالم نزيه مثل غومبلوفكس ، ينفجر عندئذٍ نزاعٌ يعكس اختلاطَ هذه المرحلة الانتقالية في ميادين الفكر والطريقة ويبرهن إلى أيّ حدّ كان مثقفو اللغة

---

٣٩ ـ غومبلوفكس ، صراع الأجناس ، ص ٢٩٥ .
٤٠ ـ راتسنهوفر ، أسس السوسيولوجيا ، ص ٩٣ و ٩٥
٤١ ـ غومبلوفكس ، فكرة الدولة السوسيولوجية ، ص ٤٨ .
٤٢ ـ غومبلوفكس ، محاولات سوسيولوجية ، إنسبروك ١٩٢٨ ، ص ١٨٠ .

الألمانية عاجزين عن مقاومة تيّار التطوّر الرجعي . المصادرات التي رسمنا خطوطها لتوّنا تؤدي بالضرورة إلى النتيجة التالية : إذا اعتبرنا القوّة العاملَ الأوّل في تطوّر الدولة ، حلّ العرق في السوسيولوجيا محلّ الطبقة ، لدرجة يظهر معها التنضيدُ الاجتماعي سيطرةَ عرق على آخر .

بالفعل ، في كتابه الأول ، العرق والدولة (١٨٧٥) ، ماثل غومبلوفكس العروق والطبقات . ولكنه في سير أعماله العلْمية التالية يدرك هراء هذه المصادرة ، كما يُقرّ في مؤلفّه الكبير الثاني ، صراع العروق (١٨٨٣) : « في هذا الميدان ، كل شيء عسفي ، كل شيء قضية ظواهر وآراء ذاتية . ما من قاعدة متينة ، ما من توجيه أمين ، ما من نتيجة إيجابية ». لمّا كان واحدياً في الميدان العلْمي فإنه يسعى إلى تفريق العروق حسب مميّزات موضوعية ، الأمر الذي يقوده إلى العواقب التالية : « إن الدورَ الكئيب الذي لعبته قياساتُ الجمجمة وغيرُها من الأساليب الأنتروبولوجية واضحٌ وجليّ لكل من أراد استخلاص نتائج من هذه التحقيقات عن مختلف النماذج الانسانية . الاختلاط كامل ، « متوسّطُ» الأعداد والقياسات لا يتيح أيّة نتيجة ملموسة . المميزات التي يعزوها عالم أنتروبولوجي للنموذج الجرماني تناسب حسب عالم آخر السلاف . هناك نماذج مغولية بين « الآريين » والمرء منساق في كل لحظة ، بتطبيق المحكّات الأنتروبولوجية ، إلى أخذ آريّين على أنهم ساميّون والعكس بالعكس » [٤٣] . راتسنهوفر نفسه ، الذي يذهب أبعد من معلّمه ويعتبر الزنوج عبيداً بالفطرة ، عليه ان يسلّم على هذه النقطة بفقدان الركيزة العلْمية : « السمات العرقية هي بلا شك عنصرٌ محدِّد للسلوك الاجتماعي ، لكن من النادر جداً أن يكون ممكناً اكتشافها عند الأفراد » [٤٤] .

بما أن غومبلوفكش ومدرسته يردّان القاعدة الاقتصادية لصراع الطبقات ، فإن الوعي الذي يأخذانه عن المعضلات التي يطرحها تحديد العروق يقودهما إلى انتقائية مشوّشةٍ ، تتظاهرُ الأيديولوجيا الرجعية للطور الأمبريالي ، بمجرد أن خصّبتها أفكارُ الداروينية الاجتماعية ، الجديدة ، تتظاهر بأنها تجهلها . إن محادثةً مع ممثّل فتيّ للداروينية الاجتماعية ، فولتمان ، ينقلها غومبلوفكس في طبعة لاحقة من صراع العروق ، تميّز الدور الانتقالي الذي يلعبه في العرقية : فولتمان يلومه على كونه ابتعد عن الطريق الصحيح الذي كان قد سلكه مع كتابه الأول ، بإضعافه مفهومَ العرق . غومبلوفكس يقدّم لدفاعه الحجج التالية : « لقد لفت نظري . . ولاحظتُ أنّ طبقات المجتمع المختلفة ، حتى في بلدي ، يمثّلنَ عروقاً غير متجانسة بتاتاً . أرى فيه النبالة البولونية التي تعتبر نفسها بحقّ مختلفة وراثياً عن الفلاح ، الطبقة المتوسطة الألمانية المتعايشة مع اليهود ـ كذا طبقات ، كذا عروق . . . ولكن التجارب والمعارف التي كنت أدّخرها

٤٣ ـ غومبلوفكس ، صراع العروق ، ص ١٨٩ و١٩٤ .
٤٤ ـ راتسنهوفر ، أسس السوسيولوجيا ، ص ١٢٦ .

فيما بعد ، ومعها تفكيرٌ متعمّق ، علّمتني أنّه ، منذ زمن طويل ولا سيما في بلدان أوروبا الغربية ، لم تعد الطبقات الاجتماعية المختلفة تمثّل عروقاً بمعنى الكلمة الأنتروبولوجي .. رغم استمرارها في التصرّف كعروق ، وفي خوضها ، الواحدة ضد الأخرى ، على الصعيد الاجتماعي ، نضالاً عرقياً .. لقد تخلّيتُ في مؤلّفي عن مفهوم العرق الأنتروبولوجي ، ولكن صراع العروق باقٍ ، حتى وإن لم تعد القضية منذ أمد طويل عروقاً بالمعنى الأنتروبولوجي . هذا الصراع هو الذي يهمّ : إنه يفسّر كلّ الظاهرات التي تظهر في الدولة ، تكوّنَ الحقوق وتطوّرَ الدولة »(٤٥) . من المميّز أن غومبلوفكس يتخلّى هنا تماماً عن جوهر العرقية ذاته . ولكنه يحتفظ بمفرداتها ـ الأمر الذي يتضمّن إبقاء النتائج الفلسفية التي يستخلصها منها.

فولتمان يأتي بإسهام أكبر ايضاً لنموّ البيولوجوية الرجعي . إشتراكياً ـ ديمقراطياً قديماً كان من أنصار تيار « المراجعة » أو التحريفية وكان يسعى إلى توفيق ماركس وداروين وكنط) ، خطا خطوات جوهرية بتكييف العرقية مع الحاجات الأمبريالية . يبسط فكرة غومبلوفكس القائلة بأن صراعات الطبقات هي جوهريا نزاعات عرقية ، يحذف منها الروادع واللاإنسجامات ، يستعير ـ تحت شكل مكيّف مع الاشتراطات الحديثة ـ بعض أشكال فكر غوبينو وعناصر من النيوعِرقية الفرنسية (لابوج Lapouge ، الخ).

من ماضيه الاشتراديمقراطي ، يحتفظ فولتمان بقاموس التطور والبناء الاجتماعيين ، مشوّهاً إياه في اتجاه بيولوجي وعرقي . فضل ـ القيمة هو بالنسبة له مفهوم بيولوجي ، التقسيم الاجتماعي للشغل « مؤسَّس على التفاوت الطبيعي للصفات الفيزيّة والذهنية »(٤٦) ، تعارضات الطبقات هي « تعارضات عروق في الحالة الكامنة »(٤٧) . تلك أشكال للدفاع المراجعي (التحريفي) عن الرأسمالية ، تنزع الى التدليل على أنها النظام الاجتماعي الأكثر ملاءَمةً للاصطفاء . فولتمان يجعل نفسه بطبيعة الحال مدافعاً عن الاضطهاد الكولونيالي . ذلك ، في نظره ، « مشروع طوباويّ أنْ يُراد جعلُ الزنوج والهنود قابلين لحضارة حقّة »(٤٨) . يجدّد ، على صعيد الداروينية الاجتماعية ، نظريةَ غوبينو ، لكن مع تحويلها من الآن الى أيديولوجيا للأمبريالية الألمانية حين يعلن : « العرق الشمالي هو بالجوهر مستودع الحضارة الأمين »(٤٩) .

---

٤٥ ـ غومبلوفكس ، صراع العروق ، ص ٢٩٦ . [غومبلوفكس بولوني . لا بأس من الإشارة إلى أن القومية ـ الأمة البولونية (بدون الألمان واليهود) من أكثر أمم العالم تجانساً في التكوين السلالي (بخلاف أمم فرنسا ، إنكلترة ، إيطاليا ... وأيضاً روسيا ، بلغاريا ، العرب) . لسوء الحظ ، يبدو غومبلوفكس خالطاً عروقاً وطبقات بدون مستوى شعوب وأمم ، وبالتالي عادِماً للتاريخية الموضوعية ... »]

٤٦ ـ فولتمان ، الأنتروبولوجيا السياسية ، ١٩٠٣ ، ص ١٩١ .

٤٧ ـ نفسه ، ص ١٩٢ .

٤٨ ـ نفسه ، ص ١٩٨ .

٤٩ ـ نفسه ، ص ٢٨٧ .

تحت غطاء نظرية اجتماعية ، فولتمان بالواقع ممثّل للعرقية الأمبريالية . هذا يصحّ على مجموع الطرائقية (لنفكّر بالملاحظات المذكورة آنفاً عن المساواة) . يرفض كغومبلوفكس فكرة تطور البشرية المتجانس . من الخطأ ، حسب قوله ، أن نتحدّث عن « تطور للجنس البشري . . . وحدها تتطوّر العروق المختلفة »[٥٠] . هو أيضاً يعي عدم وجود العروق الخالصة في الواقع التاريخي والطابع المهتزّ لعلائم التفريق العرقي السيكولوجية . ولكنّه ، بدلاً من الاعتراف النزيه بهذا التناقض - كما فعل غومبلوفكس - ، يحاول الإفلات منه بحيل ديماغوجية . هكذا فهو يُدْخل - جزئياً من أجل تخطّي تشاؤم غوبينو - مفهوم « نزع تخالس » (Entmischung ، حذف تهاجن) العروق (وهي فكرة ستزداد أهمية فيما بعد مع هتلر وروزنبرغ) . بعكس غوبينو ، يُدْخل منظوراً حازم التفاؤل بتشديده على أهمية اصطفاء اصطناعي للعروق يعمل في آن معاً بمُصالبات وبتزويجات من دم واحد . رغم استخدامه اللامع لمفردات سوسيولوجية وبيولوجية ، لا يتوصّل فولتمان الى حذف الوجه العسفي لفكر غوبينو : تارةً ، التخالسُ ضارّ ووخيم ، وطوراً ، عواملُ « الاصطفاء » الجوهرية تأتي بالضبط من التصالب . تجاوزه لتشاؤم غوبينو « يرتكز على الأمل الخجول . . . بالإبقاء بفضل تدابير صحّة وسياسة عرقيّتَيْنْ على الشطر السليم والنبيل من العرق الراهن »[٥١] . نعْلم أيّة منظومة استبدادية وبربرية ستبني الهتلريةُ انطلاقاً من هذا « الأمل الخجول » .

فولتمان لم يحرز نفوذاً حاسماً . لا لأسباب تفوّق أو تَدَنٍّ « علميّ » بالمقارنة مع منظّري الحقب الماضية والقادمة العرقيين ، بل لأنه لم يكن ثمة بعدُ في ألمانيا قاعدةٌ سياسية واجتماعية تمكّن من تطبيق العرقية تطبيقاً عملياً وفعّالاً . هذه اللافعالية شدّدها أيضاً اللونُ الخاص الذي يمثّله فولتمان في ميدان العرقية . بينما العرقيون الفرنسيون (مثلاً لابوج) يحلمون بسيادة للآريين و- مزايدين على تشاؤم غوبينو - يذكرون منظورات قيام الساعة عن سيادة لروسيا ، عن تحالف أوروبي بقيادة يهودية[٥٢] ، الخ . . . ، بينما العرقيون الألمان مثل أمون Ammon ، بحكم دعايةٍ بانجرمانيّة فظّة وعارية عن الأساس العلمي بوضوح ، لا يخاطبون بنجاح إلاّ أكثر المهووسين بالألمان تطرّفاً ، فولتمان يحكم على نفسه باللافعالية ، في الدوائر الرجعية ، بالقدر الذي فيه يحاول عقد تسويات بين ماضيه التحريفيّ والنظرية العرقية . إنه يشارك مع جميع الرجعيين في النضال ضدّ أفكار المساواة ، ضد الديمقراطية . ولكنه يُمسِك عن اعتبار الثورة الفرنسية تمرّدَ عبيد عرق واطىء ضدّ الأرستقراطية (ضدّ الآريين ، الفرانك) ، كما ويرفض أن يرى في حركة العمال تمرّد ممثلي العروق الدنيا . يقول بصدد الثورة الفرنسية : « زعماء الثورة كانوا

---

٥٠ - نفسه ، ص ١٥٩ .
٥١ - نفسه ، ص ٣٢٤ .
٥٢ - فاشه دو لابوج ، الآري ، باريس ١٨٩٩ ، ص ٤٩٥ .

جميعهم تقريباً من الجرمان . . . الثورةُ اقتصرت على إيصال مرتبة أخرى من العرق الجرماني الى السلطة. من الخطأ الاعتقاد بأنّ «الطبقة ـ الثالثة» جاءت الى الحكم في فرنسا. البرجوازيةُ هي التي وصلت اليه ، اي الطائفة العليا ، الجرمانية ، من الطبقة الوسطى . والأمر كذلك في الحركة العمالية المعاصرة التي ليست شيئاً آخر سوى نضال المراتب الجرمانية من الطبقة العاملة للوصول الى الحكم والى الحرية »[٥٣] .

إن مزج تعليل تحريفي لازدهار الأرستقراطية العمالية مع هوَس ألماني عرقي ما كان يمكن أن يُصيب نفوذاً في الدوائر الرجعية في ألمانيا المعاصرة . لم يكن في وسع رجعيّ ألماني واحد أن يتعاطف مع الثورة الفرنسية المتصوَّرة « مجداً من أمجاد الروحِ الجرمانية » ولا بالأحرى مع حركة عمال « جرمانية » . هذه التموّجات واللاإنسجامات أعطت عرقيةَ فولتمان طابعاً فصْلياً عابراً ، رغم أنّ نفوذه ما زال يؤثّر ، من بعض النواحي ، حتى داخل الفاشية .

IV

هـ . ست . تشمبرلين ، مؤسّس العرقية الحديثة

إن ممثل العرقية الحقيقي في حقبة ما قبل الحرب هو هوستون ستوَرت تشمبرلين . فكره مجرّد عن كل أصالة حقيقية . أهميته تأتي من كونه يوحّد العرقية القديمة ، المجدَّدة في اتجاه أمبريالي ، مع الميول الرجعية النموذجية للطور الأمبريالي ، لاسيما مع الفلسفة الحيويّة . يعطيها هكذا مظهر تركيب « فلسفي » لا غنى عنه للرجعية القصوى في هذا العصر . الفلاسفة الحيويون الحقيقيون (دلتاي ، زيمل ، الخ . . .) ما يزالون وثيقي الارتباط باتجاهات قديمة ليبرالية ولا أدرية . نيتشه ، من جهة ، قريبٌ جداً من معارضة مؤسّيْطة وانحطاطية ، وهو ، من جهة أخرى ورغم كل تآلفاته مع الداروينية الاجتماعية ، يردّ العرقية بمعنى الكلمة الضيّق . ينقص الداروينيةَ الاجتماعية التعميمُ الفلسفي . فهو غير موجود عند ممثّليها إلاّ تحت شكلٍ واحديّ وعلْميّ ، إذاً غيرِ صالح للرجعية القصوى . تشمبرلين يقوم بتركيب « فلسفي » لكل الاتجاهات المفيدة والضرورية للأيديولوجيا الرجعية . بهذا القدر هو شخص هام : إنه الحلقة الأيديولوجية بين الرجعية القديمة والفاشية اللاحقة .

ليس وحده . لاغارد Lagarde ، الذي يكرّم فيه الفاشيّون جَدًّا روحياً ، هو سلَفه الرئيسي .

---

٥٣ ـ فولتمان ، الأنثروبولوجيا السياسية ، ص ٢٩٤ .

ليس صدفةً أنّ الأمبراطور غليوم الثاني وجد نفسه في شبابه ، في الوقت الذي كان فيه يساند ديماغوجيا شتوكر المناهضة للسّامية (أي لليهود) ، على صلات وثيقة مع لاغارد وتلقّى تأثيره الفكري[٥٤] . وليس عرَضاً قامت فيا بعد مراسلات حميمة بين أمبراطور ألمانيا وشمبرلين . منذ ١٩٠١ ، الأمبراطور يعتبر نفسه رفيق نضاله وحليفه في القتالات التي يخوضها الجرمان ضدّ روما ، أورشليم ، الخ[٥٥] . الأمبراطور يسم على النحو التالي نفوذ تشمبرلين على تفكيره الخاص : « كان ينبغي أن تخرج العناصر الجرمانية والآرية المدّخرة في نفسي ، تدريجياً ، بجهد قاسٍ ، من ضرب من نعاس . أكّدتْ نفسها بشكل سافر ضد التقليد القديم ، معبّرةً عن ذاتها غالباً في شكل غريب ، بل على نحو عديم الشكل ، إذْ كانت تتظاهر في نفسي بصورة غير واعية في أحيان كثيرة ، مثل شعور غامض يبحث عن تحقّقه . وها أنك تصل ، وبضربة عصا سحرية تأتي بنظام في هذا السليم، بنور في هذا الظلام، بأهداف نحوها تُوجَّه الجهود. إنّك تشرح ، وهو ما لم يكن سوى شعور غامض ، أية سبل يجب اتّباعها من أجل خلاص ألمانيا وبالتالي من أجل خلاص البشرية»[٥٦] . هذه الصداقة تدوم حتى وفاة تشمبرلين. هذا الأخير ينال الصليب الحديدي مكافأة له على محاولاته الحربية ، وحتى بعد سقوط آل هوهنتسولېرن يستمر هذا التراسل الودّي. ولكن، في الوقت نفسه، يتصل تشمبرلين بزعيم الرجعية القصوى: يلتقي هتلر نحو ١٩٢٣ ويلخّص انطباعاته هكذا: «إن إيماني برسالة الشعب الألماني لم يُزعزَع في يوم من الأيام . لكن يجب أن أعترف بأنّ أملي كان في جزْر. بضربةٍ أنت حولّتَ حالتي النفسية. أنْ تُنجب ألمانيا ، في ساعة البؤس الأكبر، هتلراً ، هذا ما يبرهن على حيويتّها كما تبرهن عليها الجدوى التي تَصدر منه. فالشيئان ـ الشخصية والجدوى ـ مترابطان . أنْ يَعْرف نفسه لودندورف العظيم على المكشوف بأنه واحد من رجالك وأنْ يؤ يد الحركة الصادرة عنك ، يا له من تسويغ رائع!»[٥٧] .

لاغارد وخلفاؤه الصغار (مثلاً لانغبْهن Langbehn صاحب كتاب عن رِمبرانلت مربّياً) ما زالوا لامتمين ، ليس لهم سوى اتصالات سطحية وظرفية مع السياسة الرجعية . تشمبرلين يرى في لاغارد « العبقرية السياسية المكمّلة لبسمارك »[٥٨] . كتابات لاغارد « الألمانية » تُعَدّ ، حسب تشمبرلين ،

---

٥٤ ـ لم أتمكّن من الحصول على مذكّرات السيدة لاغارد ، ولكن هذه الواقعة يشهد عليها مهرنغ في مقال من نويه تسايت ، السنة ١٣ ، ج ١ ، ص ٢٢٥ وبعدها (ج.ل.) .

٥٥ ـ تشمبرلين، الرسائل، مونيخ ١٩٢٠ ، ج٢ ، ص ١٤٣ .

٥٦ ـ نفسه ، ص ١٤٢ .

٥٧ ـ نفسه ، ص ١٢٦ .

٥٨ ـ تشمبرلين ، المثل العليا السياسية ، طبعة ثالثة ، مونيخ ، ١٩٢٦ ، ص ١١٤ .

في عداد « أثمن الكتب » . مأثرته الشخصية أنه اكتشف في المسيحية حضورَ غرائز دينية من كيفٍ منحطّ وأصل ساميّ وعملَها الضارّ على الدين المسيحي . ذلك فعل « يستحق الإعجاب والعرفان بالجميل » . كان لاغارد يزعم تصفية كل « العهد القديم من العقيدة المسيحية » إذْ على حد قوله ، « تحت تأثيره سقط الإنجيل قدر الإمكان »[٥٩] . صحيح أن تشمبرلين ينقد تركيبات لاغارد التي تحكم عليه بالعزلة ، بدور رامٍ ـ حرّ ، ولكنه يعتبره رغم كل شيء أحدَ أسلافه الرئيسيين .

إنّ أخذَ موقفٍ نسبة الى الدين والى المسيحية هو من الآن فصاعداً عاملٌ جوهري . إنه البوتقة التي فيها تنصهر الأشكالُ القديمة والجديدة لموضوعات الرجعية القصوى . كانت الرجعية القديمة لصقور الريف البروسيين بروتستانتية وتَقْوِيّة ، أمينة للتقليد وللأرثوذكسية في كل المسائل الدينية . تطور ألمانيا الرأسماليّ ، ضرورة المحافظة على القيادة السياسية في دولة أمبريالية تحتاج الى أيديولوجيا تُعبّىء لهدفٍ اضطهاديّ كل مراتب المجتمع ، هذا يغيرّ الوضعية داخل الرجعية القصوى . الطبقة العاملة هي ، للوهلة الأولى ، عصيّة على هذه التأثيرات. سيَلزم أنْ تُحقّق الإصلاحية عملَ تقويضٍ طويلاً كي يصبح استسلامٌ أمام الأمبريالية الألمانية أمراً ممكناً . لذا ، فالرجعية القصوى تتوجّه بادىء بدء نحو الجماهير البرجوازية ـ الصغيرة التي لا يمكن وضعها تحت النفوذ المباشر لصقور الريف ، من هنا مولد أشكالٍ مختلفة من الأيديولوجيا ديماغوجيةٍ (لا ساميّة شتوكر ، قومَوية ناوْمان ، الخ . . .) .

في الإنتلجنتسيا ، تسود أيضاً الاتجاهات الأكثر تنوّعاً : إن نيتشه ، الذي يمارس نفوذه تقريباً في الوقت نفسه مع نفوذ لاغارد ، ينفصل مثله عن الأرثوذكسية البروتستانتية ، ولكنه يريد ويعلن ، تحتَ غطاء شعارات ملحدة ، ديناً جديداً ، في حين أن لاغارد يحاول تجديد البروتستانتية التي يصفّي منها العناصر الساميّة الأصل . كلاهما ينقدان عدم ثقافة العصر الرأسمالية ولكن بكيفية يوجّه معها هذا النقد القسمَ الجوهري من ضرباته ضد الديمقراطية وحركة العمال . هذه هي نقطة الالتقاء مع الاتجاهات الرجعية للفلسفة الحيوية في العصر الأمبريالي . ولكن ، رغم نفوذ نيتشه الواسع على الانتلجنتسيا ، ليست هذه الفلسفة قادرة على منح قاعدة لفعل جماهيريّ واسع .

حينذاك يأخذ تشمبرلين خلافةالاغارد . عرقيّته لها مقاييس تصوّر « فلسفي » عام . إنه يتمثّل كل اتجاهات الرجعية القصوى ، قديمها وحديثها ، يجمع نقد الثقافة « في أعلى مستوى » مع تحريض لاساميّ مبتذل ، مع دعايةٍ تُسانِدُ أهلية الجرمان الحصرية للسيادة . يكافح ويجدّد في وقت واحد مسيحيةً متخطّاة ، مخاطباً المؤمنين وغير المؤمنين على حد سواء. يحوّل هذه المسيحية المجدّدة الى أداة لسياسة الهوهنتسولرن المناهضة للديمقراطية ، التوسعية والأمبريالية.

---

٥٩ ـ تشمبرلين ، دفاع ومقاومة ، ص ٦١ .

العرقية في مركز هذا التصوّر الجديد للعالم . لقد رأينا أن تشمبرلين يرفض الشكل المعطى للعرقية من قِبل غوبينو . ويعترف بنفسه في الوقت نفسه نصيراً للداروينية الاجتماعية . في أعقاب الملاحظات النقدية على غوبينو ، يعلن : « معلّمي هو بالدرجة الأولى . . . تشارلس داروين »[٦٠] . المقصود بالطبع داروينٌ غريبٌ عن نظرية التطوّر . تشمبرلين يعلن في هذا الصدد: « غريزتي تقول لي أن الفكر الانساني ، في هذا المضمار ، لا يتفق مع الطبيعة »[٦١] . سمعة نظرية التطوّر باتت مُحرَزة ! مأثرة داروين ، النتيجة الإيجابية لأعماله « هي كونه برهن أهمية العرق بالنسبة لجميع الكائنات الحيّة »[٦٢] . في هذا المضمار ، يستبعد تشمبرلين كل معضلة الأصول والأسباب . لا يُقرّ سوى الوجه التجريبيّ الأمبيريقي لنشاط داروين : « أنا باحث الطبيعيّات الكبير في الأسطبل ، بين الطيور الداجنة ، أو عند البستانيّ ، وأقول : أنْ يكون ثمة هنا عناصر تعطي محتوى لكلمة « عرق » أمر لا شكّ فيه وبديهي »[٦٣] .

هكذا ، فطريقة تشمبرلين تولد من خلط فظّ لوجهات النظر . التجربويّة الأكثر ابتذالاً والفلسفة الحدسية والصوفية تتعايشان في كل من إثماءاته . هذه الثنائية ليست بدعة جديدة في الفلسفة الرجعية الألمانية . فلقد كان شيلنغ الحقبة الأخيرة يدعو نظريتَه عن الكشف ، لا عقلانيّته الحدسية ، « تجربويّة » فلسفية » . إدوارد فون هارتمان حاول فيما بعد نبشها من تحت التراب وتحديثها . لا يسعنا القول ما اذا كان تشمبرلين قد عرف سابقيه ، ولكنْ في هذا الميدان يجب البحث عن أصل نجاحاته الفلسفية . فهو يخاطب « عصريّين » . وكل مكتسبات الصناعة الرأسمالية والتقنية والعلْم الملازمين لها يجب ، لهذا السبب ، أن تُصان وتُسوَّغ فلسفياً ، بل الفلسفةُ العصريّة يجب أن تَظهر ، بفضل تجربوية جذرية ، حاميةَ هذه الممارسة العلْمية ضد التعديات غير المشروعة من جانب الفلسفة المجرَّدة . إنّ على هذه الأرض تزدهر الصوفيةُ العرقية ودعوى الجرمان السيادةَ العالمية . لهذا السبب، تتلبذب عرقيةُ تشمبرلين بين بداهة امبريقية مزعومة وأسوأ الصوفيات الظلامية. إنه يستند الى تجارب مربّي الحيوانات وزارعي النباتات. أولئك «يعلمون» ما العرق. ويضيف: «لماذا تكون البشرية استثناء؟»»[٦٤]. في مقطع آخر، بعد ذكر صفات خيول السباق وكلاب الأرض ـ الجديدة ، يضيف: «في هذا الميدان ايضاً، ما من شخص بين المطّلعين على نتائج تربية الحيوانات يستطيع أن يشكّ في أنّ تاريخ البشرية كما يمْثل أمامنا وحولنا يطيع

---

٦٠ ـ نفسه ، ص ١٤ .
٦١ ـ تشمبرلين ، الرسائل ، ج١ ، ص ٨٤ .
٦٢ ـ نفسه .
٦٣ ـ تشمبرلين ، دفاع ومقاومة ، ص ٦١ وبعدها .
٦٤ ـ تشمبرلين ، أسس القرن ١٩ ، طبعة ثانية ، مونيخ ١٩٠٠ ، ج ١ ، ص ٢٦٥ .
٦٥ ـ نفسه ، ص ٢٨٥ .

نفس القانون»[٦٥]. هنا أيضاً، يظهر دورُ السوسيولوجيا الداروينية بجلاء: المطلوب استبعاد العوامل الاجتماعية، المعتبَرة ثانوية، من السوسيولوجيا ذاتها. ومع ذلك، تشمبرلين يعلم تماماً أن المميِّزات الموضوعية التي تخدم في تحديد العروق البشرية ليس لها أية قيمة. حين يواجهه العالم الألماني شتاينمتز Steinmetz بهذا الاعتراض، ينال الجواب الآتي: «هذا كله جيِّد جداً... لكن الحياة نفسها، وهي من جميع الجهات تبينّ لنا أن العرق عاملٌ هامٌ لمجموع الكائنات المتعضيّة...، الحياة لا تنتظر أن يرى العلماء طرف الشيء»[٦٦].

هذا ما يجعل ضرورياً الانتقالَ الى الحدس اللاعقليّ، الى المعرفة من الداخل: «ليس ثمة شيء أكثر إقناعاً بشكل مباشر من أن يحوز المرء مفهومَ «العرق» في وعيه ـ وجدانه الخاص. من ينتمي الى عرق مشهور بأنه نقيّ عنده الشعور الدائم بهذا الانتماء»[٦٧]. هذه «الحجة» ذات أهمية أولّية بالنسبة لمستقبل العرقية. فتشمبرلين يقلب المشكلة: ليس الحدسُ مدعوًّا لتقرير حقيقة أو لا حقيقة حالة ـ أشياء موضوعية، بل هو يكفي، بذاته، لتحديد الصفة العرقية للذي يطرح السؤال. من لا يملك هذا الحدس يبرهن بذلك عينه أنه خلاسي، بندوق. هكذا فتشمبرلين يعرِّف بتفاخر جوهر طريقته: «بدون الانشغال بتعريف، أنا برهنت وجود العرق بحضوره في فؤادي، في الأفعال البطولية للعباقرة، في الأعمال الساطعة التي نجدها في أروع صفحات تاريخ البشرية»[٦٨].

لقد شيَّد العسفُ الأكثر ذاتية «طريقةً». (من السهل أن نرى الى أيّ حدّ تصوّرات تشمبرلين الطرائقية تجاوِر من جهة تصورات نيتشه، ومن جهة أخرى نظريةَ الحدس في «السيكولوجيا الوصفية» لِـ دلتاي كما و«الحدسَ الفينومينولوجي للجواهر»). هذا النزوع الظلاميّ يتركز في الأسطورة. البحث عن الأسطورة عام في العصر الأمبريالي، بخاصة في ألمانيا. اللاأدرية تتغيرّ الى صوفية. والصوفية والأسطورة كان لهما أصلاً، عند نيتشه، وظيفةٌ مزدوجة. بفضلهما، تُعاد كل معرفة موضوعية الى مستوى الأسطورة البسيطة. التجربية النقدوية، فلسفة «كما لَوْ» النيوكنطيين، البراغماتية، لا يَفتأْنَ يَستخلِصْنَ في ميدان نظرية المعرفة طريقةً مشابهة. تشمبرلين يستخدم الى النهاية كل مكتسبات النيوكنطية، يغدق المديح على أبرز ممثّليها، مثلاً كوهين وزيمل (رغم كونهما يهوديين)، ويبسط الى الحد الأقصى هذا الخط الصوفي. لا يتردّد عن القول عن نظرية داروين أنها «ببساطة هي شعرٌ، خيالٌ مفيد ونافع»[٦٩]. يجب الاعتراف، على حد قوله، بأنّ «أرسطو اقتصر على مبادلة أسطورة بأخرى... فما

٦٦ ـ تشمبرلين، دفاع ومقاومة، ص ٤٠.

٦٧ ـ تشمبرلين، أسس القرن ١٩، ج ١، ص ٢٧١ وبعدها.

٦٨ ـ نفسه، ص ٢٩٠.

٦٩ ـ تشمبرلين، رسائل، ١، ص ٢٦ وبعدها.

من فلسفة تستطيع أن تتخلى عن الأساطير ، المعتَبرة لا كحيل أو قِطع وصل بل كعنصر أساسي يطبع مجموع الفكر»[٧٠] .

إنّ وجهة النظر الفلسفية حقاً هي ، حسب تشمبرلين ، أخذ وعي الطابع الأسطوري لكل فكر . فلاسفة الحقبة العظيمة الأولى ، فلاسفة الهند القديمة ، كان لهم عن ذلك وعي صحيح . أولئك الفلاسفة « كانوا يعلمون تماماً أنّ أساطيرهم أساطير»[٧١] . هذه الحكمة اختفت عبر التطور التالي للفكر الأوروبي ، وكنط هو أوّل من وجد من جديد موقفاً فلسفياً حقيقياً : « مع كنط يأخذ الانسانُ لأوّل مرّة وعيَ أسْطَرَتِهِ ذاته »[٧٢] . تلك هي ، حسب تشمبرلين ، « الثورة الكوبرنيكية » التي حقّقها كنط . يهدّيء وجدان قرّائه اللاأدريين بمنحهم أن التطوّر العلْمي ما زال سارياً (بالأقل في التفصيل ، في بحوث الأخصّائيين) . ما يجب أن يُكافَح ، هو زعم الحقيقة الموضوعية . إذْ ، يواصل تشمبرلين ، قيمةُ العلوم « لا تكمن في نسبة الحقيقة التي يحوينَها ـ فهذه لا يمكن أن تكون إلاّ رمزيّة ـ بل في الفائدة التي يمكن استخلاصها من طريقتهنّ في ميدان النشاط العملي وفي أهميتهنّ كعنصر مكوّن للخيال وقوّة الشكيمة »[٧٣] .

سبق أن سجّلنا ، عند نيتشه ودلتاي ، هذا اللجوء الى الممارسة . ثمة هنا حاجة اجتماعية واقعية . كل رابطة مع المعضلات الكبرى لتطوّر البشرية ، وبالتالي ، مع الممارسة الانسانية ، قد اختفت من الفكر البرجوازي الجاري . العلم والفلسفة المزاوَلان في الجامعة كانا ، من جرّاء تخصّص متنامٍ يفرضه التقسيم الرأسمالي للشغل ، من جرّاء لا أدريتهما أيضاً ، في استحالة تلبية هذا الاشتراط الواقعي على أرضية طرائقيّتهما الخاصة . لقد رأينا أن وجهاً بارزاً من وجوه العصر ، هو ماكس فيبر ، لم يقدر ، مع استخدامه كل طاقات العلم (البرجوازي) كما كان يمثّل في نهاية تطوّره (الرأسمالي) ، على طرح هذه المعضلات عقلياً وبالأحرى على الإجابة عنها . الحاجة الآمِرة بجواب قادت حينئذٍ الى إبعاد المعضلات التي من هذا النوع ونفيها في ميدان « إيمانٍ » لا عقليّ . ما يمارسه ماكس فيبر بكثير من التحفّظ ، يحقّقه تشمبرلين بدون أدنى رادع ، كما فعل نيتشه قبله . إنه يجعل من الأسطورة الأرضَ التي عليها تأتي هذه الأجوبة بشكل طبيعي الى النضج . للوصول الى ذلك ، يجب إعادة العلم الى مستوى أسطورة غير واعية . إنّ نسبوية الطور الأمبْريالي القصوى تعطي مثلَ هذا التأويل تنوعاً كبيراً من نقاط الاستناد . لقد

---

٧٠ ـ تشمبرلين ، كنط ، الطبعة الثانية ، مونيخ ١٩٠٩ ، ص ٢٨٢ .
٧١ ـ نفسه ، ص ٣٠٠ .
٧٢ ـ نفسه ، ص ٣٨٧ .
٧٣ ـ نفسه ، ص ٧٥١ .

سبق وزعم زيمل، باسم النسبوية، إبادة مفهوم التقدّم العلْمي، واضعاً على صعيد واحد الميثولوجيا والعلم. فالعلم إذاً، عند زيمل، واعٍ نصفْياً طابعَه الأسطوري، وكان يكفي لتشمبرلين أن يخطو خطوةً إضافية الى الأمام كي يؤوِّل نظرية ـ معرفة كنط على أنها أخذٌ وَعي الطابع الأسطوري والوهمـي لكل تصوّر للعالم. (إن نسبوية المفكرين الليبراليين العصريين اللذين يرفعون صوتهم بقوّة ضد «دوغمائية» المادية مع إبدائهم أقصى التسامح بل التفهّم حيال أنماط الفكر الظلامية لعصرهم تهيّىء موضوعياً ميلاد الايديولوجيا الفاشية).

حين يبحث المرء على قاعدة إمبريالية عن فلسفة قابلة لتطبيقات عملية، فهو يكتشف أن الدرب الأسهل هو الذي يمرّ بنظرية وتشكيل أساطير. إذْ، ليس فقط العلومُ المتخصّصة عاجزةٌ عن الاضطلاع بهذه الوظيفة (والفلسفةُ البرجوازية الأمبريالية هي نفسُها علمٌ متخصّص، بقدر ما هي لا تركب مركب الميثولوجيا)، بل يغدو جلياً أكثر فأكثر أنّ التصوّرات الدينية القديمة التي خلّفها التاريخ هي أيضاً غير أهل لذلك. فلسفتها والممارسة الناتجة عنها بعيدتان عن معضلات العصر أبعدَ من أن تقيا هذه العلاقة. بينما الرجعية القديمة كانت تحـاول توفيق رؤ ية ـ عالـم وإثيقـا الأديان التقليدية مع حاجـات الفلسفـة الحديثة، فإن الرجعية الجديدة، إذْ تأخذ وعي الموقف، تُصادق في ميدان الفكر على القطيعة الموجودة في الواقع، وتشرع تبحث في الأسطورة ليس فقط عن تجديد للفلسفة بل عن بديلٍ للدين ملائمٍ لحاجات العصر.

نظرية الأسطورة لها أيضاً وجهٌ إيجابيٌ: إنهّا تسمح بتبرير التجربة الـداخلية الحميمـة، برفـع اللاعقلانية والحدس الى مرتبة فلسفة. في هذه المرحلة تندرج محاولة تشمبرلين تجديد الدين. إنه ينطلق من نقد الثقافة المعاصرة، من التعارض بين المدنية والثقافة، التعـارض الـذي يلعـب دوراً حاسماً في «فلسفة ـ حياة» العصر الأمبريالي. الثقافة جرمانية وأرستقراطية. بالمقابل، المدنيّة وحسْب غربيّة، سطحية، يهودية وديمقراطية. مع ذلك، رغم تفوّق الثقافة على المدنيّة حسْـب وتفـوّق الجرمـان على العروق الدنيا، إن الهوس الجرماني ينكشف عن نقطة ضعف بارزة وخطرة: ينقصه دين مناسـب. تشمبرلين يعتبر رسالته الرئيسية إقامة هذا الدين. وهو يواصل على هذه النقطة عمل لاغارد.

الصورة التي يعطيها تشمبرلين عن الدين الجرماني ـ الآري «الحقيقي غير الـزائف» تمـرّ بالهنـد القديمة والمسيح لتنتهي الى كنط. قبل غرقها في التخالس، كانت الهند القديمة في حالة أفضل من حالتنا: «كان الدين فيها دعامة المعرفة العلْمية . . . بينما عندنا كان العلم الحق دوماً في نزاع مع الدين»[٧٤]. هذا الطـلاق بـين الـدين والعلـم هو نتـاج «كذب رسمـي. إن الـكذب الـذي سمّـم حياة الأفـراد

٧٤ ـ تشمبرلين، رؤية العالم الآرية، الطبعة الثانية، مونيخ، ١٩١٢، ص ٧٣.

والمجتمع . . . يأتي فقط من الإذلال الذي نحن « الجنوب أوروبيّين » . . . فرضناه على أنفسنا بقبولنا التاريخ اليهودي أساساً والسحر السوري ـ المصري تتويجاً لديننا المزعوم »[٧٥] . إن تفوّق فلسفة الهند القديمة يرتكز على « « لا منطقويّتـ » ـها » ، « على واقع أن المنطق لا يسيطر فيها علـى الفكر ، بل يقتصر على خدمته حين تكون ثمة حاجة » . الفلسفة الهندية علم جوّاني خارج « أي شاغل من برهنة »[٧٦] . نرى بوضوح الى أين يريد تشمبرلين المجيء . إنه يأخذ ، كنقطة انطلاق ، هذا اللاتعاطفَ إزاء الأديان الذي هو في أصل توسّع الإلحاد الديني الحديث . سيلاقي في الوقت نفسه الذين زعموا الظفرَ على هذا النفور بواسطة دين جديد، « مطهّر » . إنه متابـع نيتشـه ولاغـارد على حدّ سواء . حلّـه ذو بساطـة مدهشة . إنه يعلن ديناً جديداً هذه القطيعة مع العقل والعلم ، التي ترى فيها الفلسفةُ الحيوية إصلاحاً للعلم والفلسفة بآن . من جهة ، هذا الحل البسيطـ الزائد البساطة ـ يقطع بشراسة زائدة مع كل موقف علمي ، في الوقت الذي يبدي فيه ، من جهة أخرى ، لا تسامحاً زائداً إزاء « بوزات » Poses الإلحاد الديني « المأساوية » . لهذه الأسباب ، يظل تشمبرلين على هامش النخبة المثقّفة . ولهذه الأسباب ذاتها ، استطاعت الفاشستية بمعنى الكلمة الحقيقي الخاص أنْ تجعلـه أحـد الـكلاسيكيين : تشمبرلـين يرفـع « فلسفة الحياة » الى المستوى الذي تحتاجه الفاشيّة .

إلماءاتنا الآنفة سبق أن بيّنت ما هي علاقات هذه المعضلة مع العرقية . إذْ أن الخطوة الفاصلة نحو تجدّد التصوّر الآري للكون حقّقها ، حسب رأيه ، المسيح ، حين أعلن : ملكوت الله داخليّ محض . ذلك « ظهور نموذج جديد من البشر » ، فقط « بوساطة المسيح بلغت البشرية الى ثقافة أخلاقية »[٧٧] . الصعوبة هي ، بالنسبة لتشمبرلين ، « البرهنة » على أن المسيح ليس له شيء مشترك مع العرق اليهودي . يخلص منها بتأكيده أن مذهب المسيح قد لوّثته اليهودية والفوضى السلالية لروما الانحطاط . كنطأوّل من وجد ثانيةً وجهة النظر الجرمانية ـ الآرية ، وبينّ أن الدين هو « ولادة الفكر الإلهية انطلاقاً من أعماق النفس »[٧٨] .

إنّ تأويل كنطونصوصه الذي يمارسه تشمبرلين يقع بوجه عام على أرض النيوكنطية الأمبريالية ، اللاأدرية بشكل خالص ، ولكن مع قسط إضافي من صوفيّة . فهو يعلن بصدد « الشيء في ذاتـه » : « الشيء لا يمكن أن يُفصَل عن الأنا . إن شيئاً « في ذاته » معزولاً عن العقل ، إذاً ، بكلام أوضح ، غيرَ قابل لأن يُدرك بالعقل ، هو لا معنى أكثرَ أيضاً منه غولٌ ، إذْ وحدهما الذهن والعقل يخلقان الوحدة في

٧٥ ـ نفسه ، ص ٧٤ وبعدها .

٧٦ ـ نفسه ، ص ٥١ .

٧٧ ـ تشمبرلين ، أسس القرن التاسع عشر ، ج ١ ، ص ٢٠٤ .

٧٨ ـ تشمبرلين ، كنط ، ص ٧٤٦ .

التنوع . هما وحدهما إذاً يلدان الشيء . لا لأن لا شيء موجود خارج العقل ، بل حقاً لأن العقل وحده يستطيع أن يخلق أشكالاً »[٧٩] .

نظراً للتصوّر الذي لدى تشمبرلين عن العالم الجرماني ، لذا فوحدها نظريةً كنطية متصوَّرة على هذا النحو يمكن أن تكون في أصل دينٍ مناسب ، ثقافةٍ دينية حقيقية . من وجهة النظر هذه ، الفكر الأوروبي متأخّر بشكل مرعب: « نحن الأوروبيين ، نحن اليوم فيما يخص الدين تقريباً في المستوى الذي توجد فيه قبائل الهوتنتوت فيما يخصّ العلم . ما ندعوه ديناً هو مكيدة تجريبيّة . لاهوتنا (في جميع الطوائف) هو ، حسب حكم كنط ، فانوس سحريّ مليء بالخيالات »[٨٠] . مطلوب تصفية هذا التأخّـر . حين ستسود الظلامية الصوفية التي يبشّر بها تشمبرلين على أوروبا ، حينئذٍ سيكون للعرق الآري منظـور مستقبليّ .

ولكن من أين تأتي هذه الفرج الهائلة ؟ نرى أنّ الهند القديمة والمسيح وكنط مفصولون بقـرون عديدة . في هذه الفرج يجري بالضبط صراع العروق ، المحتوى الجوهري لفلسفة تشمبرلين . إنه صراع شعب النور ، الجرمانيين ـ الآريين ، ضد قوى الظلمات ، اليهودية وروما . فلسفة تشمبرلين ، التي كانت تتميز ، حتى ذلك الحين ، قليلاً جداً عن الفلسفة الحيوية الجارية للطور الأمبريالي ، تكتسب هنا منحى « أصيلاً » يُشعِر بالفاشية اللاحقة . تشمبرلين يرمي على حد سواء طرائقيةَ ومحتوى التاريخ . إنه يعلن : « ما انْ نتكلّم عن البشرية بوجه عام ، ما انْ نتخيَّل أننا نكتشف في التاريخ تطوّراً ، تقدّماً ، تربية للبشرية ، حتى نغادر ميدان الوقائع لنضيع في مجرَّدات فارغة . فهذه البشرية ، التـي بصددهـا تفلسفوا كثيراً حتى الآن ، تُعاني من عيب كبير : إنها غير موجودة»[٨١] . وحدها موجـودةٌ العـروق . نظرية البشرية « عقبة أمام فهم صحيح للتاريخ » . « ينبغي العمل على استئصالها كالعشب السيّء . . . تحت طائلة عدم إمكان التعبير عن الحقيقة الجليّة مع أمل في أن نكون موضع فهم . إن مدنيّتنا وثقافتنا الراهنتين هما جرمانيّتان نوعيًّا ، إنهما حصراً من صنع الجماعة الجرمانية »[٨٢] .

تشمبرلين يُعرب هنا عن وجهة نظره بصراحـة كبـيرة : كل التصـوّرات السابقـة عن الانسـانية والانسانوية يجب أن تُصفّى ، كي تستطيع « الحقيقةُ الجليّة » ، حقيقة السيادة الجرمانية ، أن تصير مادةً للفلسفة . منطقيٌّ تماماً من جانب تشمبرلين ، كما من جانب غوبينو أو الداروينية الاجتماعية ، عدمُ قبول

---

٧٩ ـ نفسه ، ص ٦٦٧ .
٨٠ ـ نفسه ، ص ٧٤٩ .
٨١ ـ تشمبرلين ، أسس القرن ١٩ ، ص ٧٠٣ .
٨٢ ـ نفسه ، ص ٧٠٩ .

مفهومَي التقدّم والانحطاط الاّ عند العروق المعزولة . غير أن تشمبرلين يتميّز عن أسلافه بالرابطة التي يقيمها بين العرقية ومنظور تاريخي . وهو يتغلّب بذلك عينه على التشاؤم العرقي لغوبينو وغيره من العرقيين الفرنسيين كما وعلى الواحدية العلْمية للداروينيين الاجتماعيين الذين لا تفضي نظريتهم هي أيضاً إلاّ الى رؤية قانعة مستسلمة عن سير الحركة الكوسمية المحتوم . الأمر هنا ، بالطبع ، تمجيد كامل للجماعة الجرمانية ورفض قاطع لكل ما هو غريب عنها . إذْ يقيم هذا المنظور ، تشمبرلين يقترب كثيراً من دعاية المهووسين بالجرمان المبتذلة . ما يميّزه عنها هو ، من جهة ، تآلفاته مع الفلسفة الحيوية ، في حين أن البانجرمانية أكثر تأخراً واهتراء بكثير على الصعيد الفلسفي ، ومن جهة أخرى - الأمران مترابطان - واقع أن نظريّته ومنظوره التاريخيْنَ ، رغم كونهما لا يقلاّن رجعيّةً ومناهَضة للتقدّم عن نظرية ومنظور البانجرمانيين ، هما أقلّ ارتباطاً على نحو مكشوف بصيانة الوضع القائم في ألمانيا البروسية التي يهيمن عليها صقورُ الريف . هذه الخاصّة المميّزة كانت قد وضعت تشمبرلين قبل الحرب العالمية الأولى في موقع « مقاتل خارج الحلبة » ، وهي تسمح له بعد الحرب بالدخول في صلة مباشرة مع الرجعية ، مع الفاشية . هكذا ، فهو يعلن بصدد الثقافة الراهنة : « ما ليس جرمانيًّا فيها هو . . . عاملُ مَرَض . . . أو بضاعةٌ أجنبية تُبحر تحت علَم جرماني . . . وستُبحر طالما لم نُغْرِق هؤلاء القرصان »[٨٣] . فـ « الواجب الأكثر قُدْسيةً . . . هو خدمة الجماعة الجرمانية »[٨٤] .

هذه المجاهرة بالإيمان لصالح الأمبريالية الألمانية باتت تظهر عند تشمبرلين بأتمّ كليّة: «لا يستطيع أحد أن يبرهن أن سيادة العرق الجرماني هي خير نافع لجميع سكان الأرض . فمن البدايات الى أيامنا ، نرى الجرمان يذبحون قبائل وشعوباً بأسرها . . . للحصول على المكان الذي يحتاجون اليه »[٨٥] . تشمبرلين يواصل هنا التقليد النيتشي بمزاولته تمجيد الرأسمالية غير المباشر ، تقليد « الوحش الأشقر » ، الذي يريد كثير من المعجبين الليبراليين بنيتشه إنكاره أو تصغيره . هذا التقليد يَظهر بوصفه موضوعةً ضرورة ومركزية في فكر تشمبرلين كما في فكر نيتشه . أياً كان اختلافُهما الممكن عدا ذلك وأياً كان عمقُ الهوّة التي تفصل رجلاً كتشمبرلين عن نيتشه أسلوبيّ وسيكولوجيّ الثقافة ، فكلاهما يتميّزان عن سواهما من الفلاسفة الحيويين والمنظّرين العرقيين بتصميمهما على إعطاء الحقبة الأمبريالية منظوراً تاريخياً على قاعدة نقد ثقافي متشائم . ولكن ماذا يمكن أن يكون هذا المنظور ، إن لم يكن إمبريالياً ؟ وفي هذه الحال ، أيّ محتوى يمكن أن يكون له - في جوهره - إن لم يكن أسطورة الأمبريالية ، الأسطورة العدوانية والمناهضة للانسان ؟ إذا فُقِدَ هذا المنظور ، كانت النتيجة الوحيدة ريبيةً تذهب حتى العدَمية ، يأساً أو

---

٨٣ - نفسه ، ص ٧٢٥ .

٨٤ - نفسه ، ص ٧٢١ .

٨٥ - نفسه ، ص ٧٢٦ .

تسليماً معتَبراً « الكلمةَ الأخيرة للحكمة » ، كما يبرهـن تاريخ الفلسفـة الحيوية من دلتـاي وزيمـل الى هايديغر وكلاغس . الطور الأمبريالي لا يقدّم موضوعياً سوى مَخرجَين : تأييد الأمبريالية مع موكبها من حروب عالمية ، استعباد واستغلال شعوب المستعمرات والجماهير الشعبية في المتروبولات ، أو النضال الفعلي ضد الأمبريالية ، تمرّد الجماهير ، تدمير الرأسمالية المونوبولية . إذا لم يتحزّب مفكّر من المفكرين على المكشوف مع أو ضد ، فإن حياته لا يمكن أن تفضي إلاّ الى يأس لا مخرج منه ـ أياً كان العطف أو النفور الذي يشعر به حيال الأمبريالية أوحيال الفاشية ـ (لقد شرحنا مراراً أية خدمة إيجابية تقدّمها فلسفةُ اليأس ، موضوعياً ، للفاشية) . نيتشه وتشمبرلين لا يتميّزان فقط بمستواهما الفكري بل أيضاً بالموقع الذي يحتلاّنه بالنسبة الى حقبة تَعيّن الأمبـريالية عيانياً . نيتشـه ليس سوى نبيّهـا ، من هنـا الشـكل العموميّ ، المجرَّد ، « الشاعري » ، لأسطورته عن الأمبريالية . أمـا تشمبرلـين فقـد أصبـح يشـارك بنشاط ، مباشرةً ، في الإعداد الأيديولوجي للحرب العالمية الأولى . ولذا فإن خطوط الأمبريالية البهيمية على طريقة روزنبرغ وهتلر ترتسم من الآن بوضوح في عمله .

العرقية تُسهم أصلاً في إعطاء وجدان طيّب لهذه البهيميّة. إذْ أن أبناء العروق الأخرى ليسوا بشراً بالمعنى الحقيقي للكلمة . حتى حين يتبحّث تشمبرلين في مشكلات غنوزيولوجية مجرّدة ، فهو لا يفوته أبداً أن يضيف أن الحقيقة ليست موجودة الاّ للعرق المختار : « إذا كنتُ أقول « وحده حقّ » فإنني أعني وحده حق لنا نحن الجرمان »[٨٦] . هذا الاستثناء لكل البشرية غير ـ الجرمانية من حقّ الوجود ومن قابلية الثقافة هو ثابت من ثوابت كل فلسفة تشمبرلين المزعومة . الانتماء للعرق الطاهر مبدأ اصطفاء نهائـي انطلاقاً من محكّات بيولوجية وأرستقراطية . « الفلسفة الهندية أرستقراطية بشكل مطلق . . . إنها تعلم أن أعلى درجة في المعرفة هي في متناول المختارين وحسْب وتعلم أن هؤ لاء المحظوظين هم نتاج شروط عرقية وفيزيقيّة محدَّدة »[٨٧] . واقع أن اليهـودية والإسـلام يعرفـان « ديمقـراطية مؤ سَّسـة على المسـاواة المطلقة »[٨٨] هو علامة الدونيّة العرقية للمدافعين عنهما .

هكذا يظهر عند تشمبرلين البديل ـ المعوِّض ـ المكافىء العرقـيّ للتـاريخ. مع نبـذه فكرة تاريخ البشرية ، يرفض أيضاً تقسيمه التقليدي الى عصر قديم وعصر وسيط وزمن حديث . فكرة النهضة أو الميلاد الجديد ذاتها هي ، بالنسبة له ، حماقة . لا يعرف سوى ثقافات آرية معزولة (الهند ، فارس ، اليونان ، روما ، امبراطوريات العصر الوسيط الجرمانية ، ألمانيا الراهنـة) يعلِّل انحطاطَهـا بالتهاجـن والتبنلق . المفهوم الجوهري الذي خلقه تشمبرلين لتمثيل القوى المعادية لسيادة الشعوب الآرية هو مفهوم

---

٨٦ ـ نفسه ، ص ٧٧٥ .

٨٧ ـ تشمبرلين ، رؤية العالم الآرية ، ص ١٧ .

٨٨ ـ نفسه .

« الفوضى الإثنيّة » أو « الاختلاط السلاليّ » الناشىء من السيطرة الرومانية . كان التهاجن العام على وشك تسبيب انحدار الثقافة . أنقذتها الشعوب الجرمانية . كل ما هناك من شيء جميل وعظيم في العالم ، كل ما يمثّل مستوىً ثقافيًا رفيعاً ، سواء في ايطاليا أو في اسبانيا ، هو من صنع خلفاء الفاتحين الجرمان . كل ما هو خطير أو سيّىء أو جاهل ممثّلٌ في هذا النضال كنتاج لليهودية وللاختلاط السلالي ، تجمعه الكنيسة الكاثوليكية الرومانية وتُنظّمه في حضنها وتؤمّن على الصعيد الأيديولوجي دوامه . كل التاريخ ، منذ أفول الأمبراطورية الرومانية ، يماثَل بصراع بين الجرمان ، حاملي النور ، وقوى الظلام ، القدس وروما .

هذا الصراع يحدِّد ، في تصوّر تشمبرلين ، الرابطة بين الدين والعرقية . تشمبرلين « برهن » أن المسيح ليس يهودياً . الدين الذي أسّسه هو النفي الصارم للدين اليهودي . هذا الأخير هو « مادية مجرّدة » ، « عبادة أوثان »[٨٩] . عظمة كنط ، هي كونه « أنزل عن العرش الى الأبد نوس - يهوه »[٩٠] . تشمبرلين حقّق ، بذلك عينه ، انصهاراً تاماً بين اتجاهي الفلسفة الحيوية المنفصلَين حتّى ذلك الحين : لا عقلانية فلسفة الحياة والعرقية . إبادةُ اليهوديةِ وتقاليدِها الفلسفية هي فعلٌ مماثل لتدمير العقل . إنها تعطي عملَ التقويض والتفكيك إزاء الفكر والعقل شكلاً واضحاً ، أسطورولوجيًّا ، ملموساً ، ويسمح له بالإفلات من الميدان الضيّق ، ميدان الكرسي الجامعي والمسلسل الصحافي . تتدارك في الوقت نفسه نقص القدرة الايحائية للعرقية ، الذي مردّه جذورها العلْمية والوضعوية ، وذلك بخلقها الجوّ الروحي والخلقي الذي بدونه لا تستطيع أن تتحوّل الى بديل عن الدين لجماهير أصابها اليأس والتعصّب . ليس تشمبرلين بالطبع سوى « النبيّ » ، نذير الرجل القادم . ولكنّ هذا الأخير لن يكون له مايضيفه الى مذهب تشمبرلين ، لا على صعيد المحتوى ولا على صعيد الطرائقية . سيكفيه أن يضع هذا المذهب في متناول الجماهير .

العمل الكبير للمسيح - الآري - ، للمسيحية ، قد شوّه تماماً ، حسب تشمبرلين ، على يد بولس الرسول ، النصف-يهودي ، وبشكل أخصّ ، على يد القديس أوغسطين ، ابن الاختلاط السلالي . في الكنيسة الرومية تولد ، بموازاة وبمعارضة المادية المجرّدة لليهودية ، « مادية سحرية »[٩١] هي ، للفلسفة الجرمانية الحقة ، خطيرة كالأولى بالتساوي . تشمبرلين سلَف مباشر لهتلر وروزنبرغ بقدر ما كلُّ العوامل « الشيطانية » (اليهودية ، التخالس) ترى نفسها محمَّلة الصفةَ الفلسفية المشينة ، صفةَ المادية . هذا يبينّ ، من جهة ، أنّ كل هذه المساجلات موجَّهةٌ جوهرياً ضدّ المادية التاريخية والجدلية المعتَبرة الخصم

---

٨٩ - تشمبرلين ، أسس القرن ١٩ ، ج ١ ، ص ٢٣٠ .
٩٠ - تشمبرلين ، كنط ، ص ٣٠٣ . [نوس - يهوه = العقل - الله]
٩١ - تشمبرلين ، أسس القرن ١٩ ، ج ٢ ، ص ٦٤٤ .

الجليّ الوحيد للأيديولوجيا الأمبريالية ، و ، من جهة أخرى ، أنّ هذا الدحض ، غير المؤسَّس بتاتاً ، ولكنِ المقدَّم بوصفه بدهيّةً جليّة ، ما كان له أن يتحقّق إلاّ مستنداً الى أعمال لا أدرية الطور الأمبريالي المناهضة للماركسية . يكتب تشمبرلين : « تزاوج الروح الآرية والروح اليهودية وتزاوج هذه أو تلك مع الحماقات المجنونة لِـ « الاختلاط السلالي » الخالي من الايمان والغريب عن الـروح القـومية ، ذلك هو الخطر الكبير. لو كانت الروحُ اليهودية قد نُقِلت في كل طهرها لكانت العواقبُ أقل وبالاً بكثير . . . لكنها تسلّلت في كون الرمزية الهندو- أوروبية الرفيع ، في تجلّيات طاقتها الخلاّقة المتعدّدة . مثل سهم هنود أميركا المسموم ، الروحُ اليهودية كَرَّزت عضويةً لا تغترف الحياة والجمال إلاّ في خلق متجدّد بلا انقطاع . في الوقت نفسه كانت هذه الروح الدوغمائية تحوّل ، بأعمالها السحرية ، الوسواسَ الأكثر حماقة والأشدّ تنفيراً الذي وُلِدَ في يوم من الأيام في نفس العبيد البائسين ، الى مركّبات أزليّة للدين . وبات على أمراء الروح أن يؤمنوا ، لخلاص نفسهم ، بحماقاتٍ كانت من قَبل محفوظة لرجل العامّة (بالمعنى الذي كان يعنيه أوريجين) أو للعبيد (كما كان يلاحظ ديموستين بسخرية) »[٩٢].

هذا التشويه لديانة المسيح الآرية ، بغية جعلها كنيسةَ الاختلاط الإثنيّ الرومانية ، يحدِّد التاريخ الأوروبي منذ الغزوات الكبرى(Voelkerwanderung ، رحلات الشعـوب) حتـى أيامنـا : إنه « أساس القرن التاسع عشر». والصراع لم يواصَل بعدُ جذرياً إلى نهايته . ثورة جرمان الشمال ضد فوضى الجنوب السلالية لم تؤدِّ بعدُ إلى نصر حقيقي . رغم أن الجرمان ، القبليةَ الأخيرة من الآريين ، هم شرعاً « أسيادُ العالم »، إلا أنهم ، في ما يخص مزاعمهم إلى السيادة وإمكانات تحقّق هذه السيادة ، موجودون في وضعيّة مشكلة ، في حالة مشكوك ومطعون فيها . لتوطيدها ، ينبغي ، حسب تشمبرلين ، أن تصفّى من الدين العنـاصرُ الآتية من اليهـودية ومـن فوضى الأجنـاس وأن يولّـد دين جديد خاص بالجرمان . العرقية تتحـوّل ، عنـد تشمبرلـين ، « إلى فلسفـة كلّية » ، إلى أداة إيديولـوجية للمزاعـم العدوانية للأمبريالية الغليومية في السيطرة على العالم .

الإيماءات السابقة تُفهمنا بشكل واضح لماذا يمارس تشمبرلين أثناء الحرب الأمبريالية الأولى دعايةً بانجرمانية متحمّسة ولماذا التحق بصفوف هتلر بعد هزيمة ألمانيا. كرّاساته العديدة في زمن الحرب تأتي بقليل من العناصر الجديدة . هذه الكرّاسات تبرز ، بشكل أوضح من كتاباته النظرية ، وجهَ نوازعـه الأساسية المناهضَ للديمقراطية : قبل الحرب بكثير ، يعطي غليومَ الثاني نصيحـةَ تفجيـر الرايشستـاغ (البرلمان) لرفع الحواجز التي تعترض تحقّق مخطّطاته . بصورة قطعية أكثر منها في كتاباته الأولى ، هذه الكراسات تعطي « دعوة » الألمان للسيادة العالمية مكاناً من الدرجة الأولى . إلى جانب المعضلة المركزية ،

٩٢ ـ نفسه ، ص ٥٩٢ وبعدها .

الدينية والعرقية ، تحفظ المرتبة الأولى لضرورة استبعاد الكوابح الداخلية ، أي الديمقراطية ، وإقامة سيطرة العدد الصغير . دور بروسيا الحاسم معترَف به على نحو أكثر حرارةً أيضا مما في الماضي . المؤلّف ينكبّ على مساجلة ضدّ الدوائر الديمقراطية الإنكليزية التي تضع فايمار في معارضة بوتسدام . يكتب : « إن الأجنبي الذي يدّعي حبّ ألمانيةٍ تُستبعَد منها بروسيا هو إما أبله أو فاجر » [٩٣] . عواطفه مع الأمبريالية الألمانية تظهر بشكل فجّ في كتاباته المستغنية عن أيّ قناع «فلسفي». إنه يبرز على المكشوف أن القضية هي السيطرة الألمانية . ومع النصر في أوروبا لن ينتهي الصراع ، بل سيكون من الواجب هزم وإخضاع العالم كافة . ليس من خيار ، حسب رأيه ، إلاّ بين الهيمنة والانحدار : ألمانيا ، كما تمثّل له ، لا يمكن ان تكون سوى قوة أمبريالية عدوانية : « إذا لم تصل ألمانيا إلى السيادة العالمية ، فإنها ستختفي من الخريطة . ذلك خيار لا مفرّ منه » [٩٤] . المنطق الداخلي لفلسفة تشمبرلين العرقية يقوده إلى مساندة دعاية الطائفة الأكثر عدوانية والأكثر رجعية بين الأمبرياليين الألمان آنذاك ، البانجرمانيين .

V

« رؤية العالم القومية ـ الاشتراكية »
التركيب الديماغوجي لفلسفة الأمبريالية الألمانية .

تحت شكل فلسفة مزعومة لانتفاع مثقّفين رجعيين ومنحطّين ، دعايةٍ حربية لاستعمال صغار برجوازيين شوفينيين كَلِبين، إنّ مسودة «الـ Weltanschauung (رؤ ية العالم) القومية ـ الاشتراكية» جاهزة تقريباً . يكفي استخراجها من الصالونات والمقاهي ومكاتب العمل وإدخالها في الميدان العام . هذا العمل الأخير في تطوّر الرجعية القصوى حقّقه في ألمانيا هتلرْ ورجاله . كرّموا مآثر تشمبرلين . روزنبرغ كرّس له كتاباً : يعلن ، بعد أخذ السلطة ، كي يحذّر « تابعي » الفاشية وكي يعطيهم توجيهاً ، أن القومِشتراكية لا تعترف كأجداد حقيقيين لها إلاّ بـ ريشارد فاغنر ، نيتشه ، لاغارد ، وتشمبرلين [٩٥] .

يجب مع ذلك ألاّ نبالغ في أهمية تشمبرلين . عمله ليس سوى أحد التركيبات الأدبية الأخيرة للاتجاهات الذهنية الأكثر رجعية في التطور الألماني (والدولي) . الفاشية الألمانية نفسها تركيب انتقائي من كل الاتجاهات الرجعية التي ، من جراء تطور ألمانيا النوعي ، إنبسطت ونمت في هذا البلد بعزم وتقرير

---

٩٣ ـ تشمبرلين ، مقالات الحرب ، مونيخ ١٩١٥ ، ص ٧٦

٩٤ ـ تشمبرلين ، المثل العليا السياسية ، ص ٣٩

٩٥ ـ روزنبرغ ، تشكّل الفكرة ، الطبعة الثانية ، مونيخ ١٩٣٦ ، ص ١٨ .

أكبر منها في بلدان أخرى. عددُ هذه الاتجاهات غير محدود وفروقُها أحياناً هامّة جداً ، رغم طابعها الرجعي المشترك .

ليس في وسعنا هنا إلاّ التذكير المقتضب بالشروط الخاصة بتطور ألمانيا (حرب الثلاثين عاماً ، إستبدادية الإمارات الصغيرة ، تطوّر الرأسمالية المتأخر ، تأسيس الرايش البسماركي الذي يهيمن عليه صقورُ الريف البروسيون والذي يحافظ تحت مظاهر النظام البرلماني على « حكومة الهوهنتسولرن الشخصية » ، الخ) . ينتج عن ذلك أنه ليس هناك ، نوعاً ما ، إتجاه أيديولوجي برجوازي من الاتجاهات البرجوازية إلاّ ويرمي إلى التكيّف مع الواقع الألماني ، إلى التصالح معه . ولها بالتالي جميعاً وجهٌ رجعي . حين ، في الطور الأمبريالي ، جرى « تجديد » فلاسفة العصر الكلاسيكي (كنط ، فيخته ، شيلنغ ، هيغل) ، تمثّلَ المفكرون البرجوازيون بغزيرة طبقية أمينة جوانبَهم الرجعية ونقلوها إلى الصعيد الأول . « طهّروا » المنظومات الفلسفية القديمة من أسسها واتجاهاتها التقدمية .

كنط« طُهّر » من تردّداته بين المادية والمثالية (أنظر بهذا الصدد إلماعات لينين) . لاعقلانية فيخته الحقبة الأخيرة أسهمت ، بفضل مدرسة ريكِرت النيوكنطية الرجعية ، في نموّ النيوكنطية . فلسفةُ شيلنغ السنوات الأخيرة جدّدها إدوارد فون هارتمان وطابعُها الرجعي تجلّى بمزيد من القوّة أيضاً ومن الفعالية حين ظهر فيما بعد نفوذ كيركغارد . النيوهيغلية استثمرت تَصالح هيغل مع الواقع البروسّي لتجعل منه سلفاً لبسمارك . حوّلت فلسفته ـ المطهّرة من كل جدل ـ إلى منظومة محافظة تنزع إلى إبقاء تأخّر ألمانيا ، إلى تركيب لكل ميول الرجعة. ثم يأتي المفكّرون الذين كانوا رجعيين بالأساس من البداية ، كـ شوبنهاور ، الرومانطيق (خصوصاً آدم مولر ، ، غورّس ، الخ) ، ونيتشه . الفاشية جمعت كل ميراث تطور ألمانيا الرجعي واستخدمته لتأسيس إمبريالية بهيميّة تمارس سلطتها في الداخل كما في الخارج .

القومية ـ الاشتراكية تنادي أسوأ غرائز الشعب الألماني وخصوصاً سماته السلبية المتولّدة عبر القرون من فشل الثورات ، من فقر تطوّرٍ وأيديولوجية ديمقراطيّين (إنجلز يتحدّث عن « الروح العَبدة التي ، إثر ذلّ حرب الثلاثين عاماً ، دخلت الوجدان القومي » [٩٦] الألماني) . الشكل الحديث لهذه العَبْديّة يتجلّ في التجاهل التام لواقع أنّ « البؤس الألماني » رغم نموّ الرأسمالية الألمانية ، رغم تخرّج السلطان العسكري للأمبراطورية الألمانية المبَرْوَسَة ، إستمرّ في البقاء تحت شكل مماثل تقريباً . ولكن القضية ، عند معظم الأيديولوجيين ، أكثرُ بكثيرمن عدم رؤية حالة الأشياء هذه . تَنضج أيديولوجيةٌ ترى في إبقاء « البؤس الألماني »، في دستورية بسمارك الزائفة ، في دوام سيطرة البروسيانية الرجعية (طائفة الملاكين الصقور ، العسكروية والبروقراطية البروسيتان) ، شكلاً إجتماعياً ودولتياً أعلى من الذي نضج في الغرب

٩٦ ـ إنجلز ، أنتي ـ دوهرنغ ، المنشورات الاجتماعية ، باريس ١٩٥٠ ، ص ٢١٦ .

بنتيجة الثورات البرجوازية. نعلم أنّه في الطور الأمبريالي يتجلّى ، في البلدان الغربية ، مع سير توضّح تناقضات وحدود الديمقراطية البرجوازية ، نقدٌ متزايدُ الاتساع والقسوة على الدوام لديمقراطية نفسها . هذا النقد يأخذ في روسيا عند الديمقراطيين الثوريين وبخاصة عند تشرنيشفسكي ، أبعادَ إبادةٍ لليبرالية على صعيد الأيديولوجيا. وفي الحقبة الامبريالية ، يستخدم لينين وستالين والبلاشفة النقدَ الماركسي المنسجم للديمقراطية البرجوازية من أجل بسط وإنماء النظرية الماركسية لدكتاتورية البروليتاريا وللديمقراطية البروليتارية ، ذاهبين هكذا أبعدَ من ماركس نفسه في التعيين العياني لنظرية المضي من الرأسمالية إلى الاشتراكية . في هذه الأشياء يترجحّ نقد الديمقراطية في أوروبا الغربية بين الرجعية القصوى والفوضوية ـ النقابويّة . هذا الشكل الأخير من النقد ينال ترحاباً حماسياً من جانب أيديولوجي الحقبة الأمبريالية الألمان ، ولكنهم يستعملونه لإنشاء صورة كاذبة عن ألمانيا المبرْوَسَة تجعلها شكلاً اجتماعياً ودولتياً متفوّقاً ، منداراً نحو المستقبل ، قادراً على السيطرة على تناقضات الديمقراطية . إذاً فباستتنافها لحسابها نقدَ الديمقراطية الغربي تنبسط وتنمو إيديولوجيةُ الأمبريالية العدوانية الألمانية ، نظريةُ « دعوة » ألمانيا التي تؤهلها لأن تبينّ للبشرية طريقَ المستقبل ، مع المحافظة كركيزة على المؤسسات التخلفية المتولّدة من « البؤس الألماني ».

هذا الشكل الخاص لـ « الدعوة » الألمانية يخلق ارتباكا كبيراً في تيارات الفكر التي تنسب نفسها إلى نيّة تقدّميّة أو تُظهر ، بالأقل ، إرادةَ نضال ضد الرجعية القصوى . العمى ، غياب النقد ، العبْديّة أمام الدولة الموجودة ، كل هذه المواقف ترتبط بمُثْلَنَة الأشكال السياسية والاجتماعية المولودة من التأخر الألماني ، تُوقف تطور ألمانيا نحو الديمقراطية البرجوازية ، تُدخلها في سبل سيّئة ، تحمل دعماً أيديولوجياً (غير إرادي في أحيان كثيرة) للاتجاهات الرجعية ، التي بالنسبة لها يوافق الدفاعُ عن طابع ألمانيا المتخلف مصالحَ طبقية واضحة . هذا الطابع المتناقض للتطوّر الألماني كان منذ أوائل القرن التاسع عشر محسوساً جداً في إصلاحيّة شتاين Stein وخصوصاً عند شتاين نفسه . إنّه يتجلّى عند هيغل الحقبة الأخيرة في نظريته عن الدولة المؤسسة على البروقراطية والتناضد الاجتماعي ، في التشويهات التي يُلحقها بالتصوّر الصحيح الذي يرى أن الإصلاح (البروتستانتي) يمثّل بالنسبة لألمانيا نوعاً من ثورة برجوازية كي يُبرهن أن الثورة الديمقراطية الألمانية قد أدّت رسالتها . وهو يدخل ، بفضل النفوذ الذي حافظت عليه نظريةُ لاسال عن الدولة ، حتى في حركة العمال ، حيث يولّد عبادةً للدولة كدولة ، ولاء انتهازياً لم يأخذ في أي بلدٍ آخر أبعاداً كهذه .

الأيديولوجيا الرجعية ، التي بدأت تتشكّل في الجناح اليميني من الرومانطيقية ، الوثيق الارتباط بالدوائر الأكثر تخلّفاً من طائفة الملاّكين البروسيين ، يسهّلها بقوّة واقع أن المقاومة النقدية والديمقراطية والفضحَ النقدي والديمقراطي للأيديولوجيا الرجعية هما أضعف بكثير في ألمانيا منهما في أي بلد آخر . هذا

ينطبق حتى على الحركة العمالية ، باستثناء الحقب التي فيها يمارس مباشرة نفوذ ماركس وأنجلز. إنجلز يوجّه ، في نقد برنامج إرفورت ، تنبيهات جدية للإشتراديمقراطية الألمانية التي ، في نضالها ضدّ الرجعية ، تخذل واجباتها الجوهرية بل وتغذّي وهْم « أنه من الممكن ، برشاقة وحرية وتقوى ، عبر مسيرة نضرة وفرحة ، إجراء « نقل » « القذارة » القديمة في المجتمع الاشتراكي » [٩٧] .

إن نقد إنجلز موجّه ضد أوهام هؤ لاء الألمان الذين يأملون « إنتقالا عضويا » الى الاشتراكية ، في بلد لم يتَدَمَقْرَط بعدُ ، في بلد منظورُه الثوري هو الخلقُ الحقيقي للوحدة الألمانية والمعضلةُ المركزية لتحويل المانيا الديمقراطي . أنْ توضع في هذه الحدود مشكلةُ الانتقال إلى الاشتراكية ليس صالحاً ، حسب إنجلز ، إلاّ للصرف عن المهمات الكبرى لتحويل ألمانيا الديمقراطي الثوري ، الذي هو الطريقة الوحيدة لتمهيد السبيل للاشتراكية .

هذا النقد لم يُفهم في الحركة العمالية الألمانية . إنتهوا إلى مواقع متطرّفة ومغلوطة : من جهة « مصالحة » مع ألمانيا غير الديمقراطية والأمبريالية ، ومن جهة أخرى ، إعلان مجيء الاشتراكية مع ترك المهام الثورية والديموقراطية جانباً بالتجريد . في العصر الأمبريالي ، فرانتس مِهرينغ هو عملياً ، من بين جميع الأيديولوجيين القياديين للإشتراديمقراطية الألمانية ، الشخص الوحيدُ الذي ظلّت عنده تقاليدُ النضال الثوري ضد الرجعية البروسية حيّة واقعياً . لينين لاحظ مبكراً هذا التطور ونَقَده بقسوة : « التقليد الجمهوري مضعَفٌ جداً عند إشتراكيي أوروبا . . . ليس نادراً نشاهد أن هذا الهبوط للدعاوة الجمهورية لا يتّفق بتاتاً مع اندفاع حيّ نحو انتصار البروليتاريا الكامل . ليس للاشيء أن إنجلز في ١٨٩١ ، في نقده برنامج إرفورت ، جذب بقوّة إنتباه العمال الألمان إلى أهمية النضال من أجل الجمهورية ، إلى إمكان أنْ يصير نضالٌ من هذا النوع راهناً في ألمانيا » [٩٨] .

في شروط كهذه ، كل الأيديولوجيا البرجوازية تنطبع بأشكال ومحتويات رجعية . اللاأدرية والصوفية تسيطران حتى على فكر ممثلي البرجوازية الذين هم سياسياً ، من حيث الجوهر ، أنصارٌ للتقدّم . حتى العرقية تنفذ إلى هذه الأوساط ، فلنتذكّر راتناو الذي كان فيما بعد ضحيّة قتلةٍ فاشست . الأشكال القديمة ، شعارات الماضي (« في سبيل الله والملك والوطن» ، « النفس الألمانية ستنقذ العالم » ، محاولة الاستناد إلى الأورثوذكسية البروتستانتية ، الخ) ، تبقى حيّة حتى في قلب جمهورية فايمار وتحتفظ بفاعليتها لدى دوائر معيّنة من البرجوازية الصغيرة . لنتذكّر دعاية « القوميين ـ الألمان » ، « الخوذة الفولاذية » ، الخ . ولكن في الوقت نفسه تتجلّ أكثر فأكثر ضرورةُ إعطاء المحتويات الأيديولوجية

---

٩٧ ـ إنجلز إلى كاوتسكي ، ٢٩ ـ ٦ ـ ١٨٩١ .

٩٨ ـ لينين ، الأعمال ، ج ، ١٢ ، ص ١٥١ (النص الروسي)

للرجعية القصوى ، الأهدافِ العدوانية للأمبريالية الألمانية ، شكلاً جديداً ، قادراً على كسب تعاطف جماهير واسعة من البرجوازيين ـ الصغار ، من الفلاحين ، من المثقفين ، وحتى من العمال ، مع أغراض الأمبريالية الألمانية ، في السياسة الداخلية والسياسة الخارجية على حد سواء .

إن هزيمة ألمانيا في الحرب العالمية الأمبريالية الأولى تثير سلسلتين من المشكلات وثيقتي الترابط ، تجعلان ممكناً هذا الصهرَ الجديد لأيديولوجيا الرجعية المتطرِّفة ، تحديثها ، نجوعها في جماهير ألمانية واسعة . الأولى تأتي من المرارة القومية التي أطلقتها معاهدةُ فرساي . إنتهازية الاشتراديمقراطية وضعف الشيوعيين لم يسمحا بتخليص الشعب من أوزار الماضي المذِلّة ، من عقابيل الحرب ، بواسطة ثورة تُقاد جذرياً إلى حلّها الأخير ، كما كانت الحال في روسيا . هذا الفشل لثورة ١٩١٨ يجعل أن الجماهير تصطفّ أكثر فأكثر ، فيما يخصّ مطالبها القومية ، تحت راية الرجعية الأمبريالية : في النضال ضد معاهدة فرساي ، شعار التحرير القومي الرامي إلى إعادة توحيد الأمة الألمانية على قاعدة ديمقراطية وثورية يجهض ويصير أكثر فأكثر دفّة تجديد للأمبريالية الألمانية .

السلسلة الثانية من المعضلات ، التي هي وثيقةُ الارتباط بالأولى وتُعزّز فاعليتها ، تأتي من خيبة الجماهير فيما يتّصل بنتائج ثورة ١٩١٨ في الميدان الاجتماعي . كانت آمال الجماهير ، حتى في البرجوازية الصغيرة والأنتلجنتسيا ، متفائلة بشكل خارق . واقع أن حلف الملاّكين الصقور والرأسماليين الكبار قد واصَل ـ تحت لافتة جمهورية فايمار ـ إضطهاده للبلاد كما في الماضي ، ما كان يمكن إلاّ أن يسبِّب خيبة هائلة . أزمة ١٩٢٩ الاقتصادية الكبرى ، السياسة الاجتماعية والاقتصادية الرجعية بحزم التي تفرضها ، أثناء الأزمة ، الديمقراطية الفايمارية ، زادتا هذه الخيبة أكثر . ظهر في الوقت نفسه أن الحركات التي كانت تزعم الرجوع إلى حالة ما قبل الحرب (إعادة آل هوهنزولرن) ما كان يمكن أن تحرز أيّ نفوذ على الجماهير . لذا وُلِدت في معسكر أقصى الرجعية ، الحاجةُ إلى ديماغوجية اجتماعية : تمويه أغراض الأمبريالية الألمانية في « ثورة قومية واجتماعية » .

عمل هتلر وزبانيّته الحاسم كان إرضاء الاشتراطات الحيوية لدى الدوائر الأكثر رجعية من طبقة الملاّكين الصقور ومن الرأسمال الكبير الألمانيِّين . لبّوا هذه المتطلّبات بوضعهم في ذوق اليوم أيديولوجية أقصى الرجعية ، باستخراجها من الصالونات والمقاهي لنقلها إلى الميدان العام .

أيديولوجيا هتلر ما هي إلا الاستثمار الفائق المهارة والكلبية والإرهاف لهذا الظرف المتلاقي . هتلر وأعوانه المباشرون كانوا مهيّئين لذلك جيداً بماضيهم . في مدينة فيينا ، كان هتلر تلميذاً لِـ لوجر Lueger الذي كان يمارس ديماغوجيةً اجتماعيةً مناهضة للسامية . وأصبح فيما بعد في ألمانيا جاسوساً للرايشسفير ، جيش الدفاع الأمبراطوري . أيديولوجيّه الرئيسي ، روزنبرغ ، كان تلميذاً للمئة ـ السود في روسيا

القيصرية ، وأصبح كذلك جاسوساً ألمانياً . كلاهما وجميع زعماء الفاشيّة الألمانية مرتزقة للأمبريالية بغير روادع ولا وجدان ، ديماغوجيون لسياسة العدوان والاستعباد الجرمانية ـ البروسية . لذا لا نعود نعثر عندهم ، في مضمار الأيديولوجيا ، على أدنى أثر من صدق النيّة : هم أنفسهم يتبنّون موقفاً كلبياً بشكل مطلق ، ريبياً ولا مبالياً حيال « مذهب » ـهم ذاته . يستثمرونه ـ لاعبين لعبَ عازفين فنّانين بالطابع التأخري للشعب الألماني ، بانحلاله الناتج عن التطوّر التاريخي ـ لصالح أغراض الرأسمالية لأمبريالية الألمانية ، الرأسماليين الكبار وملاّكي الأرض ، من أجل الإبقاء على تَبَرْوُس ألمانيا ، وتوسّعها ، ونضالها في سبيل السيادة العالمية .

إن الزعماء الفاشست عينَهم ، الذين يبيعون في خطبهم وكتاباتهم ، تحت شكل جيَشان عاطفي مقرِف وزائف ، ديماغوجيّتهم القومية والاجتماعية ، الذين ليس في فمهم سوى كلمات الشرف والأمانة والإيمان والتضحية ، إنما يتحدّثون عن آياتهم ، في خلواتهم الحميمة ، مع ابتسامة الكهّان الكلبية . ليس لدينا في الوقت الراهن سوى القليل نسبياً من الوثائق عن حياة القادة الفاشست الخاصة [٩٩] . إلاّ أن « الفهرر » السابق لإقليم دانتزيغ ، راوشْننغ ، الملتجىء الآن في الخارج ، قد أعطى عن علاقاته الحميمة مع هتلر و « الفهاررة » الآخرين من التفاصيل ما يتيح لنا أن نكوّن صورة عن الحالة عيانية بما يكفي .

لن أذكر هنا إلاّ بضع أمثلة دالّة . أثناء حوار لراوشننغ مع هتلر ، وصلا إلى الحديث عن العقيدة المركزية للفاشية الألمانية : عقيدة العرق : هتلر أدلى في هذا الصدد بالتصريحات الآتية : « « الأمة » تعبير سياسي للديمقراطية والليبرالية . يجب أن نتخلّص من هذا البناء المغلوط وأن نضع في مكانه تصوّر العرق الذي لم تنخفض قيمته بعدُ في مضمار السياسة . . . أنا أعلم جيداً . . . أنه ، من وجهة النظر العلْمية ، لا يوجد أيّ شيء يشبه عرقاً . . . بوصفي رجلَ سياسة أنا بحاجة إلى تصوّر يتيح لي أن أحوّل إلى عدم رؤية العالم السابقة ، المؤسّسة على التاريخ ، أن أقيم في محلّها نظاماً جديداً تماماً ، مناهضاً للتاريخية ، وأن أعطيَه قاعدةً ذهنية فكرية ». المطلوب تدمير الوظائف القومية . « بفضل مفهومها العرقي تستطيع القومشتراكية أن تحقّق ثورتها وأن تقلب الكون » [١٠٠] . جليٌّ أن العرقية ليست لهتلر سوى ذريعة إيديولوجية ، من شأنها أن تجعل جذابةً ومعقولةً في أعين الجماهير ، فتح واستعبادَ أوروبا وإبادة الشعوب الأوروبية من حيث هي أمم .

من المعلوم أن التفتيش عن الأصول البعيدة للشعب الألماني وثيق الارتباط بالعرقية . الفاشست يجعلونه عنصراً من العناصر الجوهرية في نظريتهم بل ويخلقون علماً متخصّصاً يُكلَّف بهذا التنقيب . إن

٩٩ ـ مكتوب أثناء الحرب العالمية الثانية .

١٠٠ ـ هرمان راوشْننغ ، صوت الدمار ، نيويورك ١٩٤٠ ، ص ٢٣٢ .

محادثة لِـ رواشننغ مع زعيم الجستابو، هيملر، تقدّم بعض الايضاحات عن موقفهم إزاء علْم هو من صنعهم . لقد حظّر هملر دروس عالم ألماني من دانتزيغ عن ما ـ قبل ـ التاريخ ، وهو يصرّح بصدد هذا التحريم : « ليس ذاتَ أهمية أن تكون الحقيقة عن تاريخ القبائل الجرمانية مكوّنة من هذا أو ذاك . العلم ينتقل من فرضية إلى أخرى ويغيرّ فرضيّاته كل ستين أو ثلاث . إذاً ليس ثمة سبب معقول لأن يتخلى الحزب عن تحديد نقطة انطلاق فرضية خاصة ، حتى إذا كانت تُناقض التصورات العلْمية السارية حالياً . الشيء الوحيد الذي له أهمية ، هو أنّ هؤلاء الناس (الأساتذة ـ ج . ل .) يتقاضون رواتبهم من الدولة كي تكون عندهم تصورات تاريخية تعزّز العزّة القومية التي لا غنى لشعبنا عنها »[١٠١] .

معروفٌ كذلك الدورُ المركزي الذي تلعبه اللاسامية في « رؤ ية العالم » القومشتراكية وفي الدعاية الهتلرية . حين جرى لراوشننغ حديثٌ بهذا الخصوص مع هتلر وسأله بسذاجة ما إذا كان ينوي إفناء جميع اليهود ، نال الجواب الآتي : « كلاّ وإلا كان من الواجب اختراعهم ثانيةً . من الجوهري أن يكون عندنا خصم ملموس وليس فقط خصم مجرد ». حين يأتيان إلى الحديث، في الحوار نفسه ، عن بروتوكولات حكماء صهيون الشهيرة ، التي كان لها مكان كبير جدا في جوّ البوغروم الذي يغذّيه التحريض الهتلري ، أبدى راوشننغ شكوكاً حول صحّتها . فردّ هتلر : « على حذائي أن تكون الرواية صحيحة تاريخيا أوْ لا . إذا لم تكن صحيحة. . . فهذا يَزيدها إقناعاً»[١٠٢] . يمكن تكديس الأمثلة ، حتى ولو باستخلاصها فقط من الوثائق القليلة التي بتصرّفنا عن مقتنعات الزعماء الفاشيست الصميمة. ولكني أعتقد أن الأمثلة التي أوردناها تأتي بما يكفي من الايضاحات عن موقف هتلر وشركائه من «عقيدتهم» ذاتها. لنذكر فقط أن هتلر يصرّح أيضاً في محادثة مع راوشننغ بأن الأطروحة المركزية في ديماغوجيته الاجتماعية ، أطروحة «الاشتراكية البروسية» المزعومة ، ما هي سوى حمق وعته . [١٠٣] .

عندنا من الآن لمحة جيدة عن القواعد « الطرائقية » للقومية ـ الاشتراكية . يمكن إكمالها بالغرف من كتابات هتلر نفسه . نُحيل على بضع نقاط رئيسية ، يتبينّ منها أن القضية عند هتلر ورجاله ليست فقط نظرية مغلوطة وخطرة ، قابلة لأن تُدحَض بمساعدة حجج فكرية ، بل هي مزيج من المذاهب الرجعية الأكثر تنوعاً ، المصهورة في بوتقة ديماغوجية لا رادع فيها والتي معْناها ومآلها مساعدةُ هتلر في مشروع فتْنِه الجماهير .

في أصل هذا الشكل الدعاوي ، ثمة عند هتلر إحتقارٌ سيّدٌ للشعب. إنه يعلن: « غالبية الشعب العظمى تدلّل على أنثيّة كبيرة في مواهبها ووجهات نظرها بحيث أن أفكارها وأعمالها لا يحدّدها تفكيرٌ بصير

١٠١ ـ نفسه ، ص ٢٢٧ .
١٠٢ ـ نفسه ، ص ٢٣٧ وبعدها .
١٠٣ ـ نفسه ، ص ١٣٢

بقدر ما تقررها الحساسيةُ والعاطفية » (١٠٤) . نرى أن هتلر يترجم في لغة الممارسة الديماغوجية نتائجَ « الغنوزيولوجيا الأرستقراطية » للطور الأمبريالي والفلسفة السوسيولوجية لـ « عهد الجمهور - الكتلة » . من وجهة النظر هذه ، يُنضج هتلر طرقه في الدعاية . الإيحاء يجب أن يحلّ محلّ الإقناع . ينبغي بكل الوسائل خلق جوّ قوامه الإيمان الأعمى ، الهيستيري ، لرجال يائسين . إن نضال الفلسفة الحيوية ضد العقل - ولا أهمية لدرجة معرفة هتلر بها - يخدم كركيزة فلسفية لتقنية محض ديماغوجية . « أصالة » هتلر تأتي من كونه أوّل من طبّق في ألمانيا تقنية الإعلان التجاري الأميركية على السياسة والدعاوة . هدفه فتن وخَدع الجماهير . يقرّ ، في مؤلفه الرئيسي ، بأن هذا الهدف ديماغوجي ، بأنه يقصد تحطيم التحكيم الحرّ وقدرة التفكير عند البشر . بأية حِيَلِ الوصولُ إلى ذلك ؟ تلك هي المشكلة الوحيدة التي درسها هتلر تفصيلياً وبتدقيق . إنه يفحص كلّ العلامات الخارجية للإيحاء ، لقابلية الجماهير الرضوخ للإيحاء . لنكتفِ بمثال واحد : « في جميع الحالات ، المطلوب إصابة حرية تحكيم الإنسان . هذا يصلح بشكل خاص للمجالس التي يرتادها رجال ذوو إرادات مضادّة طباقيّة وينبغي كسبهم لإرادة جديدة . في الصباح وحتى في النهار ، تبدو قوى البشر الإرادية مقاومةً بأكبر عزيمة لكلّ محاولة تفرض عليهم إرادةً ورأياً غريبين . في المساء ، بالعكس ، تسقط هذه القوى بسهولة أكبر أمام السلطة المهيمنة لإرادة أقوى . كل تجمّع من هذا النوع هو بالحقيقة مكان تصارع قوتين متعاديتين . التفوق البلاغي لطبيعة رسول مهيمن سيستطيع بسهولة أكبر أن يكسب لإرادة جديدة رجالاً سبق أن ضعفت مقاومتهم بشكل طبيعي من أن يكسب رجالاً ما زالوا مالكين تماماً قدرتهم الذهنية وإرادتهم » (١٠٥) .

هتلر يبدي نفس الكلبيّة بصدد برنامج حزبه . فهو يقرّ بأن تعديلاتٍ قد تصبح على المدى الطويل ضروريةً ، موضوعياً . ولكنه بصورة قبْلية ، يرفض بالمبدأ هذا الاحتمال : « هذا النوع من المحاولة له في الغالب أثرٌ وخيم . فهي تُسلّم للمناقشة تصوّرات يجب أن تكون مثبّتة على نحو لا يتزعزع . . . كيف يُراد إعطاء البشر إيماناً أعمى بصوابِ ودقّةِ نظريةٍ إذا كنّا نحن أنفسنا ننشر ، بتعديلنا الدائم لمظهرها الخارجي ، اللايقين والشك ؟ » (١٠٦) .

إن تقنية الدعاوة هذه ترتبط عند هتلر بأحد الوجوه النادرة في « تصوّره للعالم » التي يؤ من بها إيماناً صادقاً : إنه خصم للحقيقة الموضوعية بهوى ، يكافح الموضوعية في كل مجال ، حتى في الحياة . يعتبر نفسه وكيل مؤ سّسة رأسمالية يريد تحقيق انتصار أغراضها بواسطة تقنية دعائية ماهرة وشرسة - مع البقاء عمداً في منأى عن كل حقيقة أو دقّة موضوعية . من وجهة النظر هذه ، إنه بالواقع تلميذ ماهر للتقنية الإعلانية

١٠٤ - هتلر ، كفاحي ، مونيخ ١٩٣٤ ، ج ١ ، ص ٢٠١ .
١٠٥ - نفسه ، ج ٢ ، ص ٥٣١ وبعدها .
١٠٦ - نفسه ، ص ٥١١

الأميركية. في التحليلات التي يعطيها عن تقنية الدعاوة، تركيبته الصميمة تتعبّر أحياناً على نحو لا إرادي مُضحك. سنكتفي بالمثال التالي: «ماذا سنقول عن إعلان جداري يمتدح ماركة صابون جديدة معترفاً بجودة الماركات الأخرى؟ . . . الأمر كذلك فيما يخصّ الإعلان السياسي»[١٠٧].

هذا المزيج الموحّد من فلسفة حيوية ألمانية ومن تقنية إعلانية أميركية ليس ثمرة الصدفة. هذه وتلك شكلا تعبير للطور الأمبريالي. تلعبان كلتيهما على ضياع رجال هذا العصر، على فقدانهم الاتجاه، على واقع أنهم غارقون مربّطون في منظومة الرأسمالية المونوبولية التي صارت مقولاتُها أصناماً أو تمائم، أنهم يتألمون منها مع كونهم في الوقت نفسه غير قادرين على التحرّر منها. إلا أن منظومة الإعلان التجاري الأميركية تخاطب حاجات رجل الشارع الحيوية المباشرة، التي يختلط فيها من جهة التقنينُ الموحّد الذي تسبّبه الرأسمالية المونوبولية ومن جهة أخرى الحنينُ الغامض إلى الاحتفاظ - في هذا الإطار - بالمميّزات «الشخصية». الفلسفة الحيوية تخاطب، بسبل ملتوية ومعقّدة، النخبة المثقّفة، التي عندها النضالُ الداخلي ضد التقنين الرتيب أكثرُ حدةً بكثير، وإن كان عبثاً بنفس القدر من حيث المنظورات الموضوعية. هذا ما يفسرّ أنّ التقنية الإعلانية، تعبيرَ الرأسمالية المباشرَ، كانت من البداية ديماغوجيةً وكلبيّة، في حين أن الفلسفة الحيوية مورست لفترة طويلة بإيمان صادق أو على الأقل بوسائل ملتوية، تحت شكل علميّ - زائف وأدبيّ - زائف. ولكن رغم كل الفروق التي يمكن أن توجد عدا ذلك، فإن لهما - موضوعيا - نقاطاً مشتركة عديدة: كِلتاهما تحوّلان الذهن عن كل معرفة موضوعية، تناديان حصراً العواطفَ، التجاربَ المعاشة، تسعيان إلى إلقاء الشبهة على الحكم العقلي المستقلّ وإلى تصفيته. ثمة بالتالي ضرورة إجتماعية ما لأن يحصل نقل ووضع نتائج وطريقة الفلسفة الحيوية في الميدان العام بأساليب التقنية الإعلانية الأميركية. في شخصية هتلر يجتمع اتجاهان يلتقيان في مركز: من جهة، تقنيةُ الرأسمالية المونوبولية الأكثرُ تطوّراً، التقنيةُ الأميركية، ومن جهة أخرى، الأيديولوجيا الرجعية الأكثر تطوراً للرأسمالية المونوبولية في الحقبة الأمبريالية، الأيديولوجيا الألمانية. إن مجرّدَ إمكان إقامة هذا التوازي، هذه الوحدة، يبينّ سلفاً أن بربرية وكلبية الطور الهتلري لا يمكن فهمهما ونقدهما إلا انطلاقاً من تحليل النظريات الاقتصادية والبنية الاجتماعية واتجاهات التطوّر للرأسمالية المونوبولية. إنّ أية محاولة لتأويل الهتلرية على أنها انبعاث أو تجدد لبربرية قديمة ما، لا يمكن إلاّ أن تمضي إلى جانب السمات الجوهرية والنوعية والحاسمة للفاشستية الألمانية.

لا يمكن تكوين فكرة صحيحة عن المدعوّ بأيديولوجيا الفاشست الهتلريين إلا انطلاقاً من تحليل هذه التقنية الإعلانية الكلبية والخالية من الروادع. ماذا تخدم فكرةٌ من الأفكار؟ ما الربح الذي يمكن أن

---

١٠٧ - نفسه، ج ١، ص ٢٠٠

يجْنى منها ؟ تلك هي الأسئلة الوحيدة التي يطرحونها على أنفسهم ، طرحاً مستقلاً عن أي حرص على حقيقة موضوعية ، بل وهُم يَردّون ، بازدراء حارّ ، كلّ حقيقة موضوعية . (ثمة توافق كامل بين وجهة نظرهم ووجهة نظر الفلسفة الحديثة ، من نيتشه حتى الحقبة الراهنة مروراً بالبراغماتية) . تلك نقطة التقاء هذه التقنية الإعلانية الفظّة والسوقية ونتائج الفلسفة الحيوية الأمبريالية ، « رؤ ية العالم » لدى أرهف مثقّفي القرن . إذ أن اللاعقلانية اللاأدرية ، التي تطوّرت في ألمانيا منذ نيتشه ، دلتاي وزيمل ، حتى كلاغس ، هايديغر وياسبرس ، تنتهي إلى نبذ للحقيقة الموضوعية لا يقلّ حرارةً عن الذي يمارسه هتلر لبواعث مغايرة ومع تعليل مغاير . هذا التداخل بين لاعقلانية الفلسفة الحيوية و « رؤ ية العالم » لدى الفاشيّة لا يمكن أن يكون واقع وعمل نتائج غنوزيولوجية معزولة ، لأن هذه النتائج لا تستهدف ، في حذلقتها الباطنيّة ، سوى حلقات محدودة من الأنتلجنسيا . إنه واقع وعمل جوّ ذهني عام ، يضع قطعياً في شك ، إمكان معرفة موضوعية وقيمةَ العقل والفهم ، إنه واقع وعمل إيمان أعمى بـ « الكشْفات » الحدسية واللاعقلية المستحيلة التوفيق مع العقل والفهم . باختصار ، القضية هنا جوٌّ من التصديق ، مؤسس على التطيرّ والهيستيريا ، فيه تُعطى ظلاميةُ النضال ضد الحقيقة الموضوعية ، ضدّ الفهم والعقل ، بوصفها أعلى فتح حققه العلم الحديث ، حقّقته الغنوزيولوجيا « الأكثر تقدماً » .

لأن اتجاهاتهم تخلق جواً فكرياً يسمح بصعود وتغلغل إيديولوجيا الفاشية الحمقاء ، ولذا يبدي روزنبرغ بعض العطف على ممثّلي الجناح اليميني من اللاعقلانية الحيوية . هكذا فهو يمتدح شبنغلر وكلاغس ، رغم رفضه محتوى نظريّتهما واعتباره كلّ نشاطِهما من ماض مضى ، بنتيجة مولد القومية ـ الاشتراكية . لئن كانت لاعقلانيةُ الفلسفة الحيوية ضرورةً لا غنى عنها للفاشية من أجل خلق جوّ صالح ، إلاّ أنها هي ذاتها أكثرُ نعومةً وأثيريةً وحذاقةً وحذلقة وأكثرُ التواءً في ارتباطها بأغراض الرأسمالية المونوبولية الألمانية من أن تكون صالحةً للاستثمار بشكل مباشر في سبيل هدفٍ ديماغوجيّ بشكل فظّ . من أجل ذلك لا غنى عن اتحاد الفلسفة الحيوية والعقيدة العرقية كما تبيّناه عند تشمبرلين . هتلر وروزنبرغ يجدان هنا الوسائل الفكرية الصالحة للاستخدام المباشر لغايات ديماغوجية : من جهة ، « رؤ ية للعالم » مكرّسة للأنتلجنتسيا الألمانية التي فسّختْها الروحُ الرجعية ، ومن جهة أخرى ، قاعدة لديماغوجية شرسةٍ ، « ذات قبضة قوية » ، لنظرية تبدو مفهومةً للجميع وبفضلها يمكن فَتن الجماهير الضائعة ، اليائسة ، الباحثة عن مُخلّص .

النازيون يستعيرون من تشمبرلين نظريةَ العرقيةِ « المُجوَّنة » ، تحديد السمات العرقية على قاعدة الحدس . صحيح أنهم يذكرون بشكل واسع ، في الدعاوة ، السمات الفيزيولوجية المزعومة (شكل الجمجمة ، لون الشعر ، لون العينين ، الخ) ولكن الأمر الجوهري يظل هو الحدس . أحد فلاسفة الهتلرية الرسميين ، إرْنست كريك Krieck يتكلم بصراحة فائقة عن علاقات العرقية مع البيولوجيا :

« إن التصوّر البيولوجي للعالم يعني شيئاً آخر تماماً غيرَ إقامة الفلسفة على قواعد علم متخصّص موجود سابقاً : البيولوجيا »[108] . لهذا السبب فروزنبرغ ، في الكتابات التي يَبسط فيها برنامجه ، يتحدّث عن « النفس » أكثر بكثير مما يتحدّث عن المميزات العرقيّة الموضوعية . ويعلّل موقفه بآية : « النفس .. تعني العرق ، مرئياً من الداخل »[109] . تلك متابعة عرقيةِ تشمبرلين بلا وسيط .

في كل تعاريفه الأكثر أهمية ، روزنبرغ هو التلميذ الوجداني لتشمبرلين . ينفي ، مثل تشمبرلين ، مبدأ السببية ، يردّ ، مثل تشمبرلين ، كل دراسة للنشوء والتكوّن . مثل معلّمه ، روزنبرغ ينفي وجود تاريخ عام للبشرية : وحدها العروقُ منفردةً لها تاريخ ، وبشكل خاص الآريون ، الجرمان . ولكن تطورها التاريخي ليس ، هو ذاته ، سوى ظاهر . بالواقع ، الوجوه الموجبة لعرق من العروق سرمدية . روزنبرغ يعلن بهذا الصدد : « الأسطورة الكبيرة الأولى المحقّقة لا تعود قابلة للتحسّن في جوهرها ، إنها تكتفي باتخاذ أشكال أخرى . فـ« القيمة »(Wert) التي نُفِخت في إله أو في بطل ، أزلية ، في الخير كما في الشر . . . لقد مات أحد أشكال أودانOdin . . . ولكنّ أودان نفسه ، المرآة الأزلية للقوى البدائية للنفس الشمالية ، حيّ اليوم بقدر ما كان حيّاً قبل خمسة آلاف عام ». ويلخّص هكذا العواقبَ الناتجة عن هذا البناء الفكري : « إن درجة « العلم » العليا التي يستطيعها عرقٌ من العروق متضمنةٌ في أسطورته الأولى »[110] .

الصراع ، داخل الفلسفة الحيوية ، بين التيبولوجيا الأنتروبولوجية ، المناهضة للتاريخ موضوعياً ، والاتجاه إلى تأسيسٍ ، بالضبط على هذه الأسس ، نظريةٍ للتاريخ ـ لا عقليةٍ ورافضةٍ كلّ قانون ـ بلغ حدّه . كان من الطبيعي أن تنتهي مناهضةُ التاريخية ، تصفيةُ التاريخ في ميدان الفكر ، إلى الغلبة . كان انتصارها قد هيّأه من جهة وبشكل خاص تشمبرلين ، من جهة أخرى وبوسائل أخرى شبنغلر وكلاغس وهايديغر . إن استحالة الوصول الموضوعية والنظرية الى تصوّر طرائقي للتاريخ إذا استبعِدت منه فكرةُ التقدّم ، تظهر هنا بوضوح تام . حين يقطع روزنبرغ قطعياً مع زائف ـ تاريخية الطور الأمبريالي ، فهو إنما يستخلص ، حسب الأساليب الأسطورية والديماغوجية الخاصة به ، نواتج وضعية كانت محتواة سلفاً ، كبذرة ، في منظومة دلتاي الثنائية ـ التناقضية بفطنة وحذر . حسب هذا التصوّر للعرق ، الموافق ليس فقط لتشمبرلين بل ايضاً لغوبينو ، لا يُتصوّر أي تحوّل إلاّ بوصفه سقوطاً في المرتبة ناتجاً عن التهاجن . لهذا السبب ، يتبنى روزنبرغ بحماس فكرة تشمبرلين عن « الفوضى السلالية » ـ مع عامليَ الخطر الرئيسيّين : روما واليهودية . ويعتبر مع تشمبرلين ، أنّ الضعف الرئيسي للجماعة الألمانية

---

١٠٨ ـ إرنست كريك ، الأنتروبولوجيا الشعبية ـ السياسية ، لايبتسيغ ، ج ٢ ، ص ٢ .
١٠٩ ـ روزنبرغ ، أسطورة القرن العشرين ، الطبعة الثانية ، مونيخ ١٩٣١ ، ص ٢٢
١١٠ ـ نفسه ، ص ٦٣٦ و ٦٤١ .

يكمن في غياب دين « خاص مناسب ». لا فائدة على الإطلاق ، نظراً لشدّة تفاهة فكره ، من البحث عن مقاطع « عمل » ـه التي ينقل فيها تشمبرلين حرفياً والمقاطع التي فيها يعدّله . ما يهمّ ، هو الطريقة التي يستخدمها لنقل وتحويل ثرثرة تشمبرلين الرجعية وتسخيرها لبرنامج عمل للديماغوجية القومية والاجتماعية . الجوهري هو تعزيز عناصر العمل المحتواة في نظرية تشمبرلين والتي تقع على نقيض جبْرية غوبينو والداروينية الاجتماعية . هتلر وروزنبرغ يستعيران عن تشمبرلين ثلاث وجهات نظر جوهرية : أوّلاً مفهوم « الفوضى السلالية » ، ثانياً أهلية العروق للتجدّد ، ثالثاً تصوّر العرقية كبديل حديث عن الدين . يشدّدان الطابع الديماغوجي لهذه المجموعات الثلاث من الأفكار ويبسّطانها لصالح سياسة عدوان الأمبريالية الألمانية .

روزنبرغ يعتبر كتشمبرلين أن اليهودية وروما هما الخصمان الرئيسيان . لكن النضال لن يزاوَل بعد الآن حسب المعايير « الرفيعة » للمبارزة الأدبيّة ، كما كان يمارسها تشمبرلين ، خصوصاً في بداياته ، مع انحنائه الدائم أمام اليهود و الكاثوليك « النابغين » . بل تُوَجّه الدعوة إلى البوغروم ، الى المجزرة ، على المكشوف وبدون أدنى رادع .

اليهود هم ، أصلاً ، عند تشمبرلين ، حَمَلة فكرة المساواة « المشؤ ومة » . الآن تُعتبَر الرأسمالية والاشتراكية ناتجتين لازمتين عن هذا القدَر المشؤ وم . يقرنونهما ، يماثلونهما الواحدة بالأخرى ، ويكافحون فيهما التظاهرات الراهنة للاختلاط السلالي . إن تيار تقليد رجعي قديم يصبّ هنا في الديماغوجية الاجتماعية للهتلرية . من المعلوم أن تناقضات المنظومة أثارت في كل مكان ، عبر القرن التاسع عشر ، حركةً مناهضة للرأسمالية رومانطيقيةَ الطابع . يجب أن نعترف لها ، في بداياتها ، بمآثر علمية هامّة نسبياً ، تنتج عن دراسة نقدية عميقة ومعقولة لهذه التناقضات . بل يذهب سيسموندي حتّى تبيان ضرورة وحتمية الأزمات الاقتصادية للرأسمالية . وفي الميدان الاجتماعي ، نجد عند كارلايل الشابّ موقفاً مشابهاً . ثورة ١٨٤٨ ، ظهور الاشتراكية العلمية ، زواجها مع الطبقة العاملة الثورية ، عناصرُ ثلاثة تحوّل هيئة المناهضة الرومانطيقية للرأسمالية . بوصفها أيديولوجيا البرجوازية الصغيرة ، كانت هذه المناهضة من البداية مندارةً نحو الماضي (عند سيسموندي نحو الإنتاج الحِرفي قبل ـ الرأسمالي ، عند كارلايل الشاب نحو « اقتصاد » العصور الوسطى « المرتّب المنظّم » المعارض لفوضى الإنتاج الرأسمالي) . هذا الحنين إلى الماضي باقٍ ، على الصعيد محض الأيديولوجي ، في لاحق تطوّر المناهضة الرومانطيقية للرأسمالية ، لا سيما وأن الاتجاه النسيب الذي يقيم تعارض المدنيّة والثقافة يقود إلى نقد نقص ثقافة المنظومة بمعارضة إنجازات الماضي الثقافية العظيمة . إلاّ أن ضرورة أخذ موقف حيال الاشتراكية تُسبّب تغيراً جوهرياً في الاتجاه : أكثر فأكثر في الرأسمالية ذاتها يبحثون ويجدون مبدأ الـ « نظام » ، بدون أن يتخلوا مع ذلك عن نقد للثقافة الرأسمالية يستعير من الماضي معايير الحكم : في الرأسمال الكبير نفسه

يبحثون عن القوة التي يمكن ان تسمح بالخروج من الفوضى . تلك مباشرةً وجهة نظر كارلايل بعد ثورة ١٨٤٨ . لقد رأينا أن نيتشه يعطي ، في عشية الطور الأمبريالي ، أبرزَ صياغة لهذا التناقض .

عن هذه الحالة الاجتماعية وعن انعكاساتها على الصعيد الفكري ينتج نوعان من النتائج . يجب أولاً تمييز « الجوانب الحسنة » للرأسمالية عن « السيئة » . ذلك أصلاً موقف برودون . الأبولوجيتيقا الخاصّة بالليبرالية الجارية تجهد لتقديم هذه «الجوانب السيّئة» كمظاهر انتقالية وعرضية للرأسمالية. هذا الاتجاه يتجلى في المناهضة الرومانطيقية للرأسمالية بعد ظهور الأبولوجيتيقا «غير المباشرة» التي تدافع عن المنظومة الرأسمالية منطلقة بالضبط من «جوانبها السيّئة». يأملون أن نموّ هذه الجوانب سيسمح بالانتصار على فوضى الرأسمالية الليبرالية وسيؤدّي إلى مجيء نظام جديد. المناهضة الرومانطيقية للرأسمالية تتحوّل إلى أيديولوجيا الرأسمالية الأمبريالية . في المقام الثاني ، يجمعون النضال ضد الاشتراكية مع هذا الموقف الجديد حيال الرأسمالية: باتوا يعتبرون الاشتراكية مواصلةً وتتويجَ الاتجاهات المعادية للثقافة والخطِرة على الشخص الانساني التي كافحوها في الرأسمالية ، وهم يأملون الانتصار عليها بفضل الأمبريالية ، الرأسمالية «المسوّاة».

هذا التحوّل يسهّله الجهل التام الذي يبديه ، في الميدان الاقتصادي ، المثقّفون البرجوازيون ، منذ إفلاس الاقتصاد السياسي الكلاسيكي . إن تعارُض التصوّرات الاقتصادية للرأسمالية وللاشتراكية خارج حقل وعيهم . في التوجّه التقدمي للاشتراكية ـ نحو المستقبل ، نحو إنماء القوى المنتجة ـ هذه المراتب الاجتماعية لا ترى سوى تقنويّة وتقسيم للشغل ، وتخلص هكذا إلى مماثلة الرأسمالية التي هي تشجبها مع الاشتراكية . دوستوييفسكي كان أول من صاغ هذه المماثلة بشكل أخّاذ . على الصعيد الفلسفي ، نيتشه يعطيها أقصى أثَر بجمعه تحت اسم الديمقراطية كل وجوه الرأسمالية التي تستحق الشجب. شبنغلر وآخرون أيضاً يتابعون في هذا الطريق . روزنبرغ يَلمّ إذاً إرث تطوّر طويل لموقف هو مصدرُ غلطٍ ويستطيع استخدامه بسهولة لغاياته الديماغوجية . روزنبرغ يحارب ضدّ « آخر تفرّعات العالم الفوضوي لإمبريالية مركانتيلية مؤسسة على الاقتصاد الليبرالي ، سرعان ما سقطت ضحاياه في شباك الماركسية البولشفيكية لإنجاز هذا الذي كانت الديمقراطية قد بدأته جيداً : تدمير الوجدان السلالي والعرقي » (١١١) . يصرّح من جهة أخرى : « السلطة غير المؤسّسة على العرق ولّدت فوضى الحرّية . روما واليعقوبية تحت أشكالها القلية وتحت شكلها اللاحق، الأكثر إنضاجا، الذي أعطاها إياه بابوف Babeuf ولينين ، تتشارطان بالتبادل من الداخل » (١١٢) .

هذا التصور للتاريخ هو بالنسبة لروزنبرغ القاعدة الأيديولوجية للديماغوجية الاجتماعية . في نضالها ضد الرأسمال ، الماركسية تزوّر ، حسب روزنبرغ ، حدود المشكل الحقيقية ، وتخدم مصالح

١١١ ـ نفسه ، ص ٤٣٣ .

١١٢ ـ نفسه ، ص ٤٩٩ .

« اليهودياء » juiverie الدولية . العرقية يجب أن تتساءل : « بأيدي من يوجد هذا الرأسمال ، حسب أية مبادىء يُحكَم ويدار ويراقَب . هذا العامل حاسم »[113]. العرقية تسمح بتبسيط فكر المناهضة الرومانطيقية للرأسمالية المعقّد وإعادته إلى مشكلة الانتماء العرقي لمالك وسائل الإنتاج . بديماغوجيّتهم الاجتماعية يريدون حماية الرأسمالية المونوبولية الألمانية ، إنقاذها من الخطر الثوري الذي سبّبته الأزمة الاقتصادية الكبرى. من هنا الفرق الذي يُدخله روزنبرغ وهتلر بين الرأسمال المستغِل والرأسمال الخالق. المرارة التي يسبّبها في الجماهير الاستثمار الرأسمالي المونوبولي، مرارة المراتب غير البروليتارية التي ترى في الرأسمال التجاري والمالي مستثمرها المباشر، تحوّلان نحو مناهضة السامية بفضل الديماغوجية العرقية.

إن تصوّر الفوضى السلالية يخدم أيضاً في تعليل العدوان الأمبريالي. الدول التي حيالها تبدي الأمبريالية الألمانية أكبرَ شهوات الفتح تمثّل تحت صورة « الفوضى العرقية » . ليس فقط روسيا بل فرنسا تُعتبَر عنصر فوضى سلالية : « يجب أن لا نعتبرها بعد الآن دولة أوروبية ، بل امتداداً لأفريقيا تحت قيادة اليهود »[114] . هتلر ينعت أيضاً فرنسا بأنها « دولة إفريقية على التراب الأوروبي ». هتلر وروزنبرغ « يعلّلان » أهداف عدوان الأمبريالية الألمانية « بمحاكمة مبدئية » انطلاقاً من المعطيات الأساسية للعرقية . ليس بلا فائدة أن نلاحظ حتى في هذا الميدان أن « رؤية العالم » المزعومة لدى الفاشست ما هي إلاّ أسلوب دعائي يمكن أن يُستبدل بإعلان ذي محتوى آخر تماماً إذا كان المطلوب بيع بضاعة مختلفة . حين أمل النازيون بمساعدة « الميثاق الرباعي » ، في إقامة تحالف أوروبي ضد الإتحاد السوفياتي ، « نسوا » فجأة كل ما كانوا قد كتبوه عن « تزنّج » و « تبندق » الفرنسيين . فرنسا ، التي كان مطلوباً كسبُها لحلف موقّت ، لم تعد بلداً « مبندقاً » ، بل أمّة من فلاّحين ، سمتها الحاسمة « عبادة الأرض »[115]) . لقد اكتسبت في أعين « رؤية العالم القومشتراكية » طابعاً إيجابياً.

أما تجدد العرق فهتلر يؤيده بشكل صريح . يكتب : « إنه مؤسس على سيرورة بطيئةٍ أجَل ولكنْ طبيعيةٍ ، سيرورةِ تجديد تحذف تدريجياً كل التلوثات العرقية ، بالقدر الذي فيه يبقى أساسٌ من عناصر طاهرة عرقياً وينقطع التبندق عن الاستمرار »[116] . الفاشية تنحاز ، على هذه النقطة ، إلى رأي منظّري عرقية متفائلة ، تشمبرلين وفولتمان . ولكن حماية العرق الطاهر لم تكن تنتسب عندهم إلاّ إلى مجموعة تدابير وقاية عرقية . الفاشية تتبنى أيضاً هذه التدابير (مراقبة ، تحريم الزيجات ، الخ) ولكنها تجعل من استعمالها أداة طغيان متعسّف ومرعب . هتلر يعلم تماماً أنّ من الممكن ، بمساعدة القياسات ،

١١٣ ـ نفسه ، ص ٥٤٧ وبعدها .

١١٤ ـ نفسه ، ص ٦٠٦

١١٥ ـ روزنبرغ ، الأزمة وبناء أوروبا الجديد ، برلين ١٩٣٤ ، ص ١٠ .

١١٦ ـ هتلر ، كفاحي ، ج ٢ ، ص ٤٤٣ .

شجرات العائلة ، الخ ، البرهان على أي شيء وعلى عكسه . لذا فهو يستخدم هذه القياسات كوسيلة ضغط وابتزاز . إذا صدّقنا إرنست كريك : « الانتماء إلى العرق يُقاس حسب كيف وكمّ ما يستطيع فرد من الأفراد أن يأتي به لجسم الجماعة السلالية ـ العرقية الحيّ » (١١٧) . في المنظومة الفاشية ، الطهر العرقيّ هو ، من جهة ، الشرطُ الأوّل لكل تقدّم بل ولأية حياة يمكن أن تُطاق تقريباً . ولكنْ وحدَها مشيئة المتسلطين الفاشست تحُدِّد ، من جهة أخرى ، من يمكن اعتباره أوْلا منتمياً للعرق الطاهر . في حالة رجلٍ مثل غوبلز ، ان الهيئة الأكثر اشتباها وشجرةَ النسب الأكثر ارتياباً لا حساب لها ، في حين أن الفرد الذي يتجرأ ويبدي شكوكاً حول نقطة ما أية كانت ، يُعتبر على الفور خلاسياً ، «مُهَوَّداً» في الفكر والطابع ، ويمكن أن يشهرّ به .

نرى بوضوح لماذا تبنّت الفاشية وجهةَ نظر تشمبرلين عن تحديد السمات العرقية « من الداخل » بالارتكاز على الحدس . حين تُنشرَ العرقية في لقاءات جماهيرية كبيرة ، من المفيد العمل بسمات عرقية « دقيقة » ، ملموسة وسهلة على الفهم . بالنسبة لجهاز الحزب الذي يمارس السلطة في نظام الفاشية الاستبدادي ، المحكّ « الداخلي » كما يعرّفه كريك هو بالعكس الأكثر صلاحاً ، بالضبط لأنه الأكثر عسفاً . مع تصوّر تجديد وصيانة طهر العرق يحوز الفاشست أداة تمكّنهم من إبقاء الشعب الألماني في حالة خضوع قريبة من العبودية ، من زراعة نقص الاقتناعات والروح الذليلة وغياب الشجاعة المدنية ـ الوطنية ، اللواتي كنّ في كل الأزمنة العلائم المميزة للبؤس الألماني ولكنهنّ لم يبلغنَ في يوم من الأيام درجةً كهذه قبل سياسة هتلر العرقية .

إنه لأمرٌ مميّز ، بالنسبة لتطوّر هذه الأخلاق الفاشية ، أن تشمبرلين كان يعتبر الأمانة (treue ، وفاء) صفةً أخلاقية جرمانية بشكل نوعي ، ذاكراً كمثال ، المرتزقة الألمان الذين لعبوا في كل أوروبا ، لقاء أجر ، دوراً مناهضاً للتقدّم ، على الدوام مضاداً للثورة وظلاماً ومخجلاً . الديمقراطيون الألمان القدامى استنكروا زمنَ المرتزقة بوصفه زمنَ إذلال لألمانيا . منذ تشمبرلين أصبح علامةَ صفات عرقية حاسمة على الصعيد الأخلاقي . وحين يتحدّث كريك عن الرجل البطولي فإنه يحرّر جوهره على النحو التالي : « المصير يشترط على الرجل البطولي هذا الشكل من الشرف الذي هو تنفيذ أمر من الأوامر أياً كان » (١١٨) .

لكننا لم نستنفد بعدُ كلَّ الموارد التي تقدّمها هذه المجموعة من الأفكار للهتلرية . يستثمرونها كي يقيموا ويثبّتوا في ألمانيا ذاتها ، السيطرة المطلقة لأقلية . روزنبرغ يعلن ، مكيّفاً تشمبرلين ، أنّ ما من شعب ، حتى ولا الشعب الألماني ، يستطيع ادّعاء وإرادة التجانس العرقي . ينتج عن ذلك وجوب تأمين

١١٧ ـ إرنست كريك ، الأنتروبولوجيا الشعبية ـ السياسية ، ص ٥٤٤ .

١١٨ ـ نفسه ، ص ٥٩ .

غلبة العرق الأثمن ، الأطهر (العرق الشمالي) ، وذلك بكل الوسائل. روزنبرغ يُعاين في ألمانيا حضور خمسة عروق على الأقل ، ولكن وحده « العرق الشمالي . . . يحمل في نفسه جنين ثقافة حقة أصيلة ». ويتابع : « جلاء دور العرق الشمالي لا يعني بتاتاً أن يُنشرَ في ألمانيا « الحقد العرقي » بل أن يؤخذ وعي وجود دم طاهر يخدم كأسمنت لجماعتنا السلالية ـ الإثنية . . . ففي اليوم الذي ينضب فيه الدم الشمالي بلا دواء ، ستتفكّك ألمانيا وستغرق في خليط ليس له إسم »[119] . بديهي ان الحركة القومشتراكية هي حامل هذا الدم الشمالي . هي « الأرستقراطية الجديدة ». تكوينها كمنتسبين شماليٌ بمقدار ٨٠٪ . « إظهار الجدارة » فيها أكثر دلالةً بكثير من مؤشرّ الزاوية الوجهية »[120] . نرى هنا جيداً كيف تُحدّث العرقية الفكرَ الرجعي . صحيح أن الفاشية تصون هيمنة طائفة كبار الملاكين البروسيين ولكن هذه لم تعد سوى إحدى مؤلّفات الأرستقراطية الجديدة ، على الملاكين الصقور أنْ يشاطروا وجودهم كطفيليين مع طفيليين آخرين ، هم طائفة قيادة الحركة النازية . حتى لا يشعر أي طرف من الأطراف الآخذة في هذه الأرستقراطية المؤسّسة على العرق بضرر أو أذى ، تريد الفاشية توسيع حقل استثمار هذه وتلك إلى ما لا نهاية . هكذا يزعم روزنبرغ خلق « أرستقراطية دم واستحقاق » مؤسّسه على النقاء العرقي .

لقد انسقنا في هذه الخطوط الأخيرة وألمحنا إلى هدف الفاشية الألمانية الحقيقي ، السيادة العالمية لألمانيا . الفاشية تتبنى كل المزاعم الخيالية بالسيادة لدى الشوفينية الألمانية الأسوأ وتزاود على هذه التطلّعات. حين نفحص هذه المشكلة في سياق « نظرة العالم القومشتراكية »، ينبغي أولاً النظر إلى الطابع الأرستقراطي لهذه الأخيرة وإلى تعليلها البيولوجي ـ الزائف . هتلر يقول عن العرقية أنها في نقطة الانطلاق تأخذ في الاعتبار القيمة المتفاوتة لمختلف العروق . « إن هذا الأخذ للوعي يفرض (على العرقية) ، وفق المشيئة الأزلية التي تحكم هذا الكون ، تسهيلَ انتصار الأفضل ، الأقوى ، واشتراطَ خضوع التافه ، الأضعف . وهي هكذا تنحاز مباشرة لفكرة الطبيعة ، فكرتها الأساسية الأرستقراطية ، وتؤمن بأن هذا القانون صالح للجميع ، بما فيهم آخر الكائنات »[121] .

إن التعليل ـ التبرير البيولوجي لسيطرة الطبقات المستغِلة والشعوب المستعمِرة كان يفضي عند نيتشه وفي الداروينية إلى أيديولوجيا مؤسّسة على اللاإنسانية ، لأنه كان يقدّم المضطهَدين بوصفهم كائنات من نوع مغاير أساساً ، محكومةٍ « بيولوجياً » ووراثياً بأن تكون ضحايا الاستغلال والاستعباد . هتلر يزاود على هذا الاتجاه . يعلن : « هكذا إذاً إنّ تشكّل ثقافات عالية المستوى ، يفترض ، وهذا عنصر جوهري ، وجود بشر من عروق دنيا . . . من المؤكد أن أوّل شكل حضاري للبشرية كان يرتكز على

---

١١٩ ـ روزنبرغ ، أسطورة القرن العشرين ، ص ٥٤٤

١٢٠ ـ نفسه ، ص ٥٥٩ .

١٢١ ـ هتلر ، كفاحي ، ج ٢ ، ص ٤٢١ .

تدجين الحيوان أقلّ مما كان يرتكز على تسخير رجال عروق دنيا » [١٢٢] .

الآري، الجرماني، هو في نظر العرقية كائن يتميّز كيفاً، من جميع الحيثيات، عن العروق البشرية الأخرى. إنهم لا يملكون في أي ميدان من النشاط الإنساني لغة مشتركة. كل تفاهم متبادل هو، بحكم التعريف، مستحيل ـ إذا ما أردنا تجنّب فسادٍ، تلوّث العرق الطاهر. إن أقل شعور من إنسانية حيال أعداء الفاشية الذين يتمون حكماً ، حسب نظرية العرقية«المجوّنة» إلى العروق الدنيا ، هو علامة انتماء الى العرق غير الطاهر. على هذا النحو تربّي الفاشيّة كل الشعب الألماني في اتجاه لا إنسانيةٍ مؤ سّسة على مبادىء ، أو بالأصح ـ إذا سمحنا لأنفسنا بالتذكير بإملاءاتنا السابقة ـ إن مجموع الشعب الألماني يخضع لضغط استبدادي يجبر كل فرد على إبداء لا إنسانية وحشية ، يعطي جوائز للاإنسانية ، يهدّد بالطرد من «الجماعة السلالية»، بالوضع خارج القانون ، كلّ من يقوم بفعل إنساني.

هذا التقسيم للبشر إلى عروق نوعياً عُليا ودنيا هو ثابت من ثوابت كل « رؤ ية العالم القومية ـ الاشتراكية ». لقد صادفنا هذه النظرية في الميدان الفلسفي ، عند تشمبرلين . وروزنبرغ يطبّق وجدانياً هذه الفكرة الأولية على كل ميادين الغنوزيولوجيا ، الأستيطيقا ، الخ . . . مع ذلك ، ليس هذا سوى الأساس الأيديولوجي الذي تطبّقه القومشتراكية تطبيقاً مرعباً . فهي تتعرّض أولاً بأول لخيرة ممثّلي الشعب الألماني و ، منذ بداية الحرب العالمية الثانية ، للشعوب الأخرى ، مثيرةً فزع وقرف وحقد البشرية . إذاً فروزنبرغ محقّ تماماً في قوله ، بعد تأكيده على مآثر تشمبرلين : « التاريخ مفهوماً كتاريخ العـروق هو قطيعة من العالم الراهن مع الإنسانوية الآفلة » [١٢٣] .

هذه النظرية يجب ان تقود الألمان إلى اعتبار كلّ مواطن ليس فكرُه أورثوذكسياً وَ، خارج حدودهم، كل فرد من شعب أجنبي ، حيواناً : حيوان شغل أو حيوان قَصابة حسب الحالات . الشكل الهتلري للاضطهاد الأمبريالي الألماني يرفع ، تحت هيئة العرقية ، أكلَ لحوم بشرية مُحَنَّثـاً إلى مصـاف تصـوّر للعالم ، يستخلص من نظرية تفاوت العروق كل النتائج البربرية التي يمكن استخلاصها منها ويدفعها إلى درجة قصوى من الحيوانية . لهذا السبب ، هتلر وروزنبرغ يواظبان على نقد دائم ضد الأشـكال القديمة للشوفينية والقوميّة . هذا النقد هو ، جزئياً ، أسلوب ديماغوجي هدفه كسب الجماهير التي ، إذْ هي ساخطة على نظام الهوهنزولرن القديم ، لا يمكن كسبها لقضية إعادته . تلك نقطة ضعف دعاية القوميين الألمان . إلاّ أن هذا النقد يتطوّر في اتجاه تسعير للشوفينية العدوانية . في نظره ، إن قومـوية الهوهنتسولرن القديمة كانت تفتقر إلى الروح العدوانية ، كانت تبدي إنسانيةً وتردداً زائدَين .

---

١٢٢ ـ نفسه ، ج ١ ، ص ٣٢٣ .

١٢٣ ـ روزنبرغ ، أسطورة القرن العشرين ، ص ٥٨٨ .

هتلر يناهض مخططات الهوهنسولرن القديمة في الاستعمار والتوسّع . ينقد بقسوة خاصة نيّتهم في جرْمَنَة الشعوب الخاضعة بالقوّة . إنه مع إبادتهم . الواضح للرؤية، على حد قوله ، « أنّ من الممكن القيام بجرمنة الأرض ، أبداً بجرمنة البشر »[١٢٤] . هذا يعني أن الرايش الألماني يجب أن يتّسع ، أن يفتح أقطاراً خصبة وأن يطرد أو يبيد سكانها . قبل أخذ السلطة بأمد طويل يصوغ هتلر برنامج سياسته الخارجية في المفردات التالية : « إن السياسة الخارجية للدولة الإثنيّة يجب ان تؤمّن ، على هذا الكوكب ، وجودَ العرق المبْنيّنَ في الدولة ، وذلك بأن تقيم علاقةً طبيعية ، قابلة للحياة وصحّية ، بين عدد السكان ووتيرة نمو الشعب من جهة وكمية ونوعية الأرض من جهة أخرى »[١٢٥] .

إن نظرية « المجال الحيوي » الفاشية هي في أصل هجوم ألمانيا الهتلرية الإجراميّ ضد الاتحاد السوفياتي . يَظهر بوضوح من كفاحي لهتلر أن هذا المخطط للحركة الفاشية يعود تاريخه إلى بداياتها الأولى . (ليس بلا فائدة ان نلاحظ ما هو ، في هذا الميدان أيضاً ، موقف القادة الفاشست إزاء نظريتهم بالذات. لقد رأينا أن القاعدة النظرية للبناء على الصعيد الداخلي كما وللعدوان على الصعيد الخارجي هي هيمنة «الدم الشمالي». لذا لا يكفّ هتلر وروزنبرغ عن مغازلة الشعوب الشمالية «القريبة النسيبة. لكن، حين تبينّ خلال الحرب أنّ هذه الشعوب لا تريد الاندراج طوعاً في «النظام الجديد» الأوروبي، وأنها ترفض أن تدع نفسها «تَكُوَسْلَنْ»* طوعاً ، أعلن روزنبرغ فجأة، في منشور حرّره بالاشتراك مع سكرتير هتلر، مارتين بورمان، أن هؤلاء الشعوب ليسوا بتاتاً آريين خالصين، بل فقط مزيجٌ إتنيّ ، عرق بنلوق ملوّث بالعناصر الفينية ـ المنغولية والسلافية والسِلْتية . في الوقت نفسه، وجود محور برلين ـ روما ـ طوكيو، الذي يفترض الوقوف جنباً إلى جنب مع الأمبرياليين اليابانيين ، قرّر الرواج الذي عرفه هؤلاء، وقد عُمِّدوا «بروسيّي الشرق». في هذا الميدان كذلك ، ليست العرقية بالنسبة لهتلر وروزنبرغ سوى أداة دعاية محض أسلوب إعلاميّ للأمبريالية الألمانية).

بكليّة كاملة ، هتلر وروزنبرغ يجعلان نفسيهما النذيرين المبشّرين بالاستيلاء الوحشي على العالم من قِبل المانيا . كل ما من شأنه ، داخل المانيا ، أن يقف عقبة أمام مخططاتها الشيطانية ، سيُسحق تحت جزمة فرق الانقضاض والعاصفة . ليس فقط حركة العمال ، بل كل أثر من عقل أو روح علمية أو إنسانوية . بغية خلق الجو الضروري ، الذي سيسمح بانهاض الجماهير الالمانية لتحقيق هذه الشرور ، تُجنّد كل تركة الماضي الرجعية والشوفينية واللا إنسانية . في هذا السياق ينبغي النظر إلى الطائفة الثالثة من

١٢٤ ـ هتلر ، كفاحي ، ج ٢ ، ص ٤٢٨ .

١٢٥ ـ نفسه ، ص ٧٢٨

* ـ نسبة إلى كويسلنغ Quisling ، الخائن النرويجي الشهير ، وقد ذهب اسمه مثلاً ، صار مرادفاً لـ « خائن » « متعاون » مع العدو ، مع المحتلّ . . .)

المعضلات ، إلى المعضلات التي يثيرها استئناف مخطط تشمبرلين الرامي إلى خلق دينية خاصة بالعرق الجرماني . الاستبدادية القومشتراكية لا يمكن أن تتسامح وأن تقبل بحضور ايديولوجية أخرى إلى جانبها . « التصور القومي ـ الاشتراكي للعالم » يتحوّل بقوّة الأشياء إلى بديل للدين .

النزوع إلى التحديث ، الذي نكشفه منذ تشمبرلين ، يلعب من جديد دوراً جوهرياً في هذه السيرورة . روزنبرغ ، وهو نفسه في انحلال ثقافي كامل ، لا تنقصه الشامةُ التي تمكّنه من أن يكتشف الزيغانات التي ، على صعيد الايديولوجيا ، تتظاهر في الانتلجنتسيا الألمانية بعد الانهيار الذي سبّبته الحرب الامبريالية الأولى : إنهم ينفصلون عن الأديان القديمة ولكنهم يشعرون بالحاجة إلى إيمان بل إلى تَطَيُّرٍ جديدين . وهذا اللارضى يجد تعبيرهُ في سرعة التصديق والظلامية وبحث غير منظّم . هذا ما يسمح لروزنبرغ بأن يكتب : « بين جحافل الفوضى الماركسية ومؤمني الكنائس يتيه ملايين التائهين : في حالة من الخراب السيكولوجي التام ، يسلّمون لتأثيرات مذاهب ضالّة و« أنبياء » جشعين ، ولكن قسماً كبيراً منهم يدفعه البحثُ الحانّ عن قيم وأشكال جديدة »[١٢٦] . حتى رجعيٌّ من المدرسة القديمة كالامبراطور الذي سقط يكتب في ١٩٢٣ إلى تشمبرلين : « إنه إفلاس الكنيسة »[١٢٧] .

الحركة القومشتراكية تبدي في كل مكان دعوى خلق دين جديد . قبل استلام السلطة ، هتلر يُبدي حذراً كبيراً في هذا المضمار ، كي لا يصدم جبهياً أنصارَ الأديان التاريخية الذين يريد كسبهم لقضيّته . لذا يعلن حريةَ العبادات ، حيادَ القومية ـ الاشتراكية في مضمار الدين . بعد أخذه السلطة ، بيّنَ على نحو واضح ، باضطهاده الكاثوليكية ، بتفكيكه الكنيسة البروتستانتية ، بملاحقته الكاثوليك العصاة والبروتستانت الارثوذكس ، ماذا كان يعني في التطبيق العملي بالحرية الدينية .

يمكن مع ذلك كشف هذا الاتجاه في كتابات روزنبرغ التي تسبق أخذ السلطة . روزنبرغ يستأنف (سبق أن شدّدنا على ذلك) مخطّط تشمبرلين ولاغارد الرامي إلى جَرْمَنة المسيحية . يجب أن يكفّ العهد القديم عن كونه الكتابَ الذي يتأسّس عليه الدين[١٢٨] . إنّ جعْل المسيح رجلاً جرمانياً كان وارداً في برنامج التجديد الديني الذي وضعه تشمبرلين . عند روزنبرغ ، ها هو يحتلي جزم فرق الانقضاض : « يسوع يَظهر لنا اليوم سيّداً واعياً لمرتبته »[١٢٩] . روزنبرغ يقرّر في الوقت نفسه تحويلَ المسيحية « المطهّرة من اليهودية » والمجنّسة آرية إلى أداة طيّعة للسياسة الامبريالية للفاشية . « إذا ما أرادت حركةٌ دينية المانية

١٢٦ ـ روزنبرغ ، أسطورة القرن العشرين ، ص ٥٦٤ .
١٢٧ ـ تشمبرلين ، الرسائل ، ج ٢ ، ص ٢٦٥ .
١٢٨ ـ روزنبرغ ، أسطورة القرن ٢٠ ، ص ٥٦٦ .
١٢٩ ـ نفسه ، ص ٥٦٦ .

أن تتّخذ أبعاد حركة إثنيّة ، سيكون عليها أن تعلن أن مَثَل المحبّة يجب أن يخضع بلا قيد أو شرط لفكرة الشرف القومي »[١٣٠]

ما يقصده هتلر وروزنبرغ بـ « الشرف القومي » يظهر بوضوح من إنماءاتنا السابقة . بغية خلق هذا البديل الفاشي للدين ، روزنبرغ يموقع ذروة العرقية في أسطورة العظمة الجرمانية جامعاً في تركيب انتقائي كل اتجاهات القرن الماضي الرجعية ، من الرومانطيقية ذات الأصل الاقطاعي حتى فلسفة العصر الامبريالي الحيويّة . يحدّد هدفه على النحو الآتي : « أنْ نُبَلْـوِرَ ، تحت شارة الأسطـورة الاثنيّة ، الـ «Sehnsucht»، الرغبة الجامحة* ، الخاصة بنفس العرق الشمالي ، تحت شكل الكنيسـة الالمانية ، تلك إحدى أعظم مهامّ قَرننا »[١٣١] .

أما هتلر فهو يصرِّح في ١٩٣٢ لراوشنِنغ : « يكون المرء جرمانياً أو مسيحياً . لا يمكن أن يكون هذا وذاك . جَعْل عيسى آرياً حماقة » (من المفيد مرة أخرى أن نلاحظ ما يفكّرهُ هتلر عن الجهود المحقَّقة في ميدان العرقية من قِبل فلاسفة تبعيّته ، تشمبرلين وروزنبرغ) . ويتابع : « مـا العمـل ؟ ما عملتـه الكنيسة الكاثوليكية حين فرضت إيمانها على الوثنيين: الاحتفاظ بالعناصر القابلة للاستخدام مع تعديل اتجاهها »[١٣٢] .

كل هذه الميول الاستبدادية ، الديماغوجية في شكلها ، العسفية في محتواها وجوهرها ، تجد نفسها مشدَّدةً في نظرية الدولة وممارسة السلطة الدولتيّة . من المعلوم أن تطوّر المانيا في العصر الحديث كان مختلفاً عن تطوّر اوروبا الغربية وروسيا . بينما في هذه البلدان وُلدت دولٌ قومية متجانسة من تفسّخ الاقطاعية ، أدّى تفكّك الاقطاعية الالمانية إلى تجزّؤ الدول . لذا يستطيع لينين أن يقول بحقّ أن المعضلة المركزية للثورة البرجوازية الالمانية هي خلق الوحدة القومية . العواقب المتنوّعة التي تنتج ، في تطور المانيا ، عن هذه الحالة ، هي دوماً غيرُ ملائمة ومرتبطة بتوطّد الرجعية . أوّلاً ، إنّ نظام الحكم المطلق ليس له في المانيا الجوانب التقدمية التي يمكن أن تلاحظ فيه أينما هو عضوُ إعادة الوحدة القومية من قِبل سلطة الدولة . ثانياً ، إنّ الاتجاه الذي فيه يتواصل هذا التطور مرتبطٌ بتأخّر وضعف نموّ الطبقة البرجوازية ، بالبقاء المديد للمخلفات الاقطاعية ، بالغلبة المديدة للارستقراطية . ثالثاً ، إنّ الثورة الديمقراطية البرجـوازية أقـلّ وضوحاً ، أشدّ ضعفاً ، أكثر تعرضاً للخلط الرجعـي ، منهـا في أيّ مكان آخـر من جرّاء أنّ مهمتهـا الجوهرية هي تشييد سلطة مركزية لا التحويل في اتجاه ديمقراطي وتقدّمي لسلطة مركزية موجودة مسبقاً .

١٣٠ ـ نفسه ، ص ٥٧٠ .

[* وأيضاً : حسرات حارة ، حنين الخ]

١٣١ ـ نفسه ، ص ٥٧٥ وبعدها .

١٣٢ ـ راوشننغ ، صوت الدمار ، ص ٤٩ وبعدها .

من ناقل القول أن هذه السمات الخاصة تأمر أيضاً تطوّر الايديولوجيا الألمانية . إن التأخر في نمو الطبقات ، الذي يرتبط باتجاه هذا التطوّر ، له نتائج يعرضها ماركس في هذه الحدود ـ المفردات : « نجم عن ذلك بالضرورة أنه أثناء عصر الملكية المطلقة التي كانت هنا تحضر تحت شكلها الأكثر تعظّماً ، الأكثر بطريكيّة ، اكتسبت الدائرةُ الخاصة التي تعود اليها في تقسيم العمل إدارةُ المصالح العامة استقلالاً غير طبيعي لم يفعل سوى النموّ نمواً كبيراً في البروقراطية الحديثة . الدولـة تكوّنـت في شكل قوّةٍ مستقلـة ظاهراً . ولكن بينما في بلدان أخرى لم تكن تلك سوى مرحلة انتقالية ، في المانيا ظلـوا عليهـا حتـى اليوم »[١٣٣] . حتى وإن كانت تجعل من الدولة « لوياثـان » ، إنّ إيديولـوجية النظـام المطلـق تعـكس بوضوح ، في البلدان الأخرى ـ حتى ولو فقط بشكل غير كامل وغير واع ـ صراعاتِ ومصالح الطبقات وكذلك موقعَ ووظيفةَ الدولة في هذه الصراعات . بالمقابل ، في المانيا ، بنتيجة الطابع التأخري الـذي رسمنا خطوطه لتوّنا ، نرى ظهور نظرية للدولة تعتبرها تجسّد الفكرة المطلقة وتنحلّ إلى صوفيّة وإلى تأليه للدولة . (هذا ما يخرج بوضوح من فلسفة الحقّ عند هيغل) .

من حيثيات عديدة، تتبع نوازع القرنين ١٩ و٢٠ الرجعية هذا الاتجاه. تأليه الدولة هو، بلا أدنى ريب ، القاعدة الايديولوجية التي عليها يتأسّس نقدُ الديمقراطيات الغربية التخلّفي، أبولوجيا التأخـر الألماني التي تحدّثنا عنها مراراً ، وبتأكيدها الوجوه التخلّفية في فلسفة هيغـل تلعـب نيوهيغلية الطـور الامبريالي في هذا التطوّر دوراً لا يمكن إهماله . ولكن يجب ان لا يغيب عن بصرنا أن الفاشية ليست امتداداً بسيطاً للميول الرجعية الجارية. فهي تمثّل درجة متميّزة كيفاً في تطور المانيا الرجعي: ديمتروف محقّ في تأكيده على أنّ المضي الى الفاشية ليس مجرّد استبدال حكومة برجوازية بأخرى، بل هو تغيير للمنظومة.

الديماغوجيا التي يمارسها الفاشست بصدد مشكلة الدولة وثيقة الارتباط بهذا الظرف المتلاقي. في هذا الميدان كما في سائر الميادين ، يتخذ هتلر موقعاً ديماغوجياً وثورياً ـ زائفاً كي يستثمر لغايات دعائية الخيبة التي ولّدها في الجماهير تطورُ ألمانيا السابق على صعيد المؤسسات والابتعاد الذي تبديه ازاء الدولة. يهاجم النظامَ السياسي القائم والذين يجعلون أنفسهم محامين عنه في الميدان الإيديولوجي متخذاً موقفاً «متقدماً» ، يكاد يكون «ثورياً». يعلن: «إنّ سلطة الدولة لا يمكن أن تكون غايةً في ذاتها ، والاّ كان كلُّ طغيان في هذا العالم مقدّساً ولا يُمسّ. . . بوجه عام يجب ان لا ننسى أبداً أنّ الهدف الأسمى لوجود البشر ليس إبقاء دولة بل حكومة ، بل هو المحافظة على نوعهم. ولكن إذا كان هذا الأخير هو نفسه امام خطر أن يسحق او يخلف، عندئذ فمسألة الشرعية لا تعود تلعب سوى دور ثانوي. . . إن حق الإنسان في البقاء يحطم شرعية الدولة. . . »[١٣٤] . هتلر يخلص من هذه المقدّمات إلى «أن الدولة ليست غاية بل وسيلة. إنها

١٣٣ ـ ماركس ـ الايديولوجيا الألمانية ، ص ١٩٨ .

١٣٤ ـ هتلر ، كفاحي ، ج ١ ، ص ١٠٤ وبعدها .

لا ريب الشرطُ الأول لمولد ثقافة إنسانية عليا ولكنها ليست سببها العميق. هذا السبب يجب البحث عنه حصراً في وجود العرق الأهل للقيام بعمل ثقافي - حضاري»[١٣٥].

تحت التمويه الثوري لديماغوجيا هتلر يتعبّر في الوقت نفسه عداوه الأقصى حيال الديمقراطية. بديماغوجيّته الكاذبة، يستثمر كل الحماقات التي جمعها ايديولوجيّو الامبرياليين الألمان للتدليل على تفوّق ألمانيا المتأخرة على الديمقراطيات الغربية. في هذا الميدان، كما في ميدان تعريف الدولة، هتلر يمركز كل تحريضه على مكر العرقية، على حيلها الديماغوجية. الديمقراطية بالنسبة له كما بالنسبة لتشمبرلين مؤسسةٌ مهودة: «وحده اليهودي يستطيع أن يمتدح مؤسسةً قذرة وزائفة مثله»[١٣٦]. الا أن هتلر لا يضع في معارضة الديمقراطية اليهودية - الغربية الحقيرة المونارشية الألمانية القديمة كما تفعل في أسلوبها العتيق الرجعية الجارية، بل يخترع شعاراً ديماغوجياً جديداً سيخدم كلافتة للعسف الاستبدادي الذي يريد إنشاءه: الديمقراطية الجرمانية. على نقيض الديمقراطية اليهودية «تقع الديمقراطية الجرمانية الحقيقية التي قوامها الاختيار الحر للفهرر، مع الالتزام من جانبه بأن يحمل بالتمام مسؤولية أفعاله. فيها لا تصوّت أكثريةٌ على مشكلات منعزلة، إنها تقتصر على تحديد أية شخصية سيكون عليها ان تضطلع، مُقحَمة حياتها وكل ما تملك، بمسؤولية قراراتها»[١٣٧]. (محتوى هذه الديماغوجيا الهتلرية له هو أيضاً تاريخ طويل. نكتفي بالتذكير بالمحادثة بين ماكس فيبر ولودندورف). يعطي في مقطع آخر، تعريفاً أوضح أيضاً عن جوهر «الديمقراطية الجرمانية»: «القائد يدلّل على سلطة نحو مرؤوسيه، على مسؤولية نحو رؤسائه»[١٣٨]. بالنسبة لأيّ إنسان يعرف التاريخ الألماني، من الواضح ان هذا المدعو مبدأ الديمقراطية الجرمانية ليس شيئاً آخر سوى صياغة محدَّثة للمبدأ الذي كان مبدأ فريدريك الثاني في ميدان التنظيم العسكري: يجب ان يخشى الجنود رقيبهم أكثر من العدو.

بكيفية عامة، ينبغي عدم إهمال واقع أن هذه النظرية الهتلرية الجديدة على زعمها للدولة لها جذور عميقة في التطور السياسي البروسي - الألماني وفي ايديولوجيّته. التصوّر الهتلري عن دور الفهرر ليس سوى لون محدّث، منقول وموضوع في شكل استفتائي، للتصوّر البروسي القديم عن «الحكومة الشخصية» للعاهل الذي ليس مسؤولاً عن أفعاله الا أمام الله وهو يرتبط أيضاً بنظرية إعادة الحكم المطلق التي صاغها هالير، والتي تتصور الدولة ملْكاً خاصاً خاضعاً بالتمام لسلطة الملك، بنظرية الدولة عند شتال Stahl، إيديولوجيّ المحافظين البروسيين - وفلسفتهُ تابعة لفلسفة شيلنغ الحقبة الأخيرة -، بتصوّر

---

١٣٥ - نفسه، ج ٢، ص ٤٣١.
١٣٦ - نفسه، ج ١، ص ٩٩.
١٣٧ - نفسه.
١٣٨ - نفسه، ج ٢، ص ٥٠١.

ملك بروسيا ، فريدريك ـ غليوم الرابع ـ ورومانطيقيته الرجعية تتلقّى تأثيرَ هالر وشتال ـ ، الذي لم يكن يريد السماح بأن تأتي «قصاصة ورق» (الدستور) لتفصل الملك عن شعبه ولتحدّ سيادة وحرية عمل مليك يُلهمه الله.

بدهي أنّ «الديمقراطية الجرمانيّة» هي النفي القاطع لمساواة البشر. هتلر يعلن : «لا يأتي في بال هذا الكون البرجوازي المنحطّ أنّ ذلك حقاً إثم ضد العقل وأنّ هذا جنون مجرم أن نروّض شمبانزيه الى أن نعتقد أننا جعلناه محامياً ، بينما في الوقت نفسه ملايينُ البشر المنتمون الى العرق الحامل أعلى حضارة يتتنون في وظائف لا تليق بهم على الاطلاق»[١٣٩]. روزنبرغ يصوغ نظرية تفاوت البشر هذه ، المؤسسة على مبادىء العرقية ، بكليّة أكثر شراسة أيضاً . ففي سنة ١٩٣٢ ، بمناسبة قضية بوتمبا Potempa ، حيث حكم بالإعدام على قتلةِ عمالٍ، بضع وحوش نازيين بعث اليهـم هتلـر في برقية تأكيد تعاطفه ، يُفصح روزنبرغ عن جوهر تفكيره : هذه المحاكمة «تكشف الهوّة التي ستفصل الى الأبد فكرنا ، حسّنا بالعدالة، عن تصورات الرجعية والليبرالية . إنه لأمرٌ ذو دلالة أن يكون، بالنسبة للـ «حق» الذي يحكمنا اليوم والذي يغطي بقشرة يابسة حقيقية كل غرائز البقاء التي هي في الشعب علامة صحة ، أن يكون إنسانٌ مساوياً لإنسان آخر»[١٤٠].

ليس الأمر هنا ، للوهلة الأولى ، سوى ديماغوجيا جوفاء ، محرّقة هدفها استغلالُ الخيبة التي سبّبتها في الجماهير جمهوريةُ فايمار ، ودفعُها الى نشاط ثوري ـ زائف ، بالواقع مضادٍّ للثورة. ولكن الأمر يذهب أبعد بكثير. أجَل الدولة الهتلرية هي التحقيق المرعب لجميع الأحلام الرجعية عن «كلية ـ قدرة» الدولة. ما من دولة حازت في أحد الأيام سلطة بهذه اللامحـدودية ، ما من دولـة استطاعـت أن تتدخّـل بهـذه الاستبدادية الجامحة في كل تظاهرات حياة البشر . الاّ أن الأمر ليس هنا البتّة محض تجاوزات وعسف، بل هو بالضبط الطغيان الشيطاني الذي هو جوهر الدولة الفاشية. النظام الإثني القومشتراكي، يقول سكرتير الدولة شتوكارت ، «يشمل بالتمام الوجود الأرضي للانسان الألماني». هذا معناه أن الدولة لها حق التدخل كما تشاء في جميع تظاهرات حياة الفرد. القومشتراكية ترفض ، بالمبدأ كل حماية لحقوق الفرد، كل ضمانة قانونية . ذلك يكون عودة للسقوط في الليبرالية. تصوّر الدولة الليبرالي. يتابع شتوكارت، «كان يضع الفرد والمجتمع مقابل الدولة مرتئياً وجوب اتخاذ جميع الاحتياطات الضرورية لتحرير المواطن من قيود سلطة سياسية زائدة وحماية حقوقه الشخصية ضد تدخّلات الدولة»[١٤١]. الفاشية تحوّل الى عدمٍ هذه

١٣٩ ـ نفسه ، ج ٢ ، ص ٤٧٩ .
١٤٠ ـ روزنبرغ ، الدم والشرف ، مونيخ ١٩٣٤ ، ص ٧١ .
١٤١ ـ أسس وبناء ونظام إدارة الدولة القومية ـ الاشتراكية ، لامرس وبفوندتنر ، برلين ١٩٣٦ ، الدفتر رقم ١٥ ، ص ١٦ وبعدها .

الضمانات الحقوقية للفرد.

السياسة الديماغوجية والثورية ـ الزائفة الموجّهة ضد النظريات القديمة عن الدولة تتحول إذاً ، بعد استلام السلطة ، وتخدم كتبرير للعسف الشامل ، بغير قيد، الذي تبديه الزمرة الهتلرية . إن «نظرية الدولة» الهتلرية تخدم قبل كل شيء في إعطاء قاعدة نظرية لهذا الاستبداد غير المحدود وفي تدمير مفهوم الحق والأمن القانوني في الدولة الفاشية على الصعيد النظري والعملي سواءبسواء. لقد صاغ روزنبرغ بشكل واضح نظرية الحق الفاشية مستنداً الى مبدأ حقوقي مزعوم للهند القديمة: «الحق، هو ما يجده الآريون صحيحاً»[١٤٢] .

منذ ما قبل استلام السلطة ، هتلر اتخذ موقفاً ، في برنامجه، ضد المساواة في مضمار الحق المدنيّ المواطني ، بإقامته تمييزاً بين المواطنين من العرق الخالص والتابعين المحرومين من كل حق . هذا المبدأ المؤسّس على نظرية العرقية «المجوّنة» طُبّق بانسجام في الدولة الفاشية. سكرتير الدولة شتوكارت يشرح أن المواطنية الألمانية تُمنح لكل واحد «بعد أن يكشف فحص فردي ما إذا كان جديراً بها»، ولكن «ليس مُقالاً بشكل صريح في التشريع من يمكن اعتباره منتمياً الى عرق قريب»[١٤٣]. كل قرار بهذا الخصوص متروك لعسف الزمرة القيادية الهتلرية غير المحدود.

كذلك تؤسس الفاشية هذا العسف على ««مبادىء» لاعبة ديماغوجياً على المرارة المتولّدة في الجماهير من التناقض الموجود بين المساواة القانونية الشكلية القطعية التي تكفلها الدولة الديمقراطية واللامساواة الصارخة في الميدان المادي . الرايش الجديد، يقول شتوكارت ، «لم يعد دولة مؤسسة على الحق. . . بل هو دولة مؤسسة على تصوّر للعالم ومرتكزة على الإتيقا الألمانية». مستنداً الى تطور الدولة الهتلرية في المضمار الحقوقي ، يشرح شتوكارت أن كل المقولات القانونية القديمة ، بما فيها مقولات الحق الدستوري، أضحت بلا موضوع. «إن المفهوم الشكلي للدستور. . . قد فقد كل معنى بالنسبة للرايش الألماني»[١٤٤].

واقع حرمان السكان من كل الحقوق وتسليمهم بلا شروط لعسف الزمرة الهتلرية الحاكمة ، يعلّلونه بقطيعة الدولة القومية ـ الاشتراكية مع حياد الدولة السابقة وموضوعيتها « البرجوازية» . يريدون أن يستثمروا مجدداً الاستنكار الذي يثيره في الجماهير لا تحيُّزُ الدولةِ السابقة اللئيم ، كي يجعلوها تصدّق أن العسف الفاشّي يمثّل خطوةً إلى الأمام . إن سكرتيراً آخر للدولة ، هو رئيس محكمة العدل العليا ، رولاند

---

١٤٢ ـ روزنبرغ ، أسطورة القرن العشرين ، ص ٥٣٩ .
١٤٣ ـ روزنبرغ ، أسس الخ ، مرجع مذكور ، ص ٢٥ .
١٤٤ ـ نفسه ، ص ١٨ .

فرايسلر ، يعلن : الدولة « تجعل نفسها بشكل واعٍ جنديّ وبطلَ رؤ ية العالم القومية ـ الاشتراكية لدى الشعب الألماني . . . ليس الفرد بل الشعب في تعاقبه العرقي الأبدي هو نقطة انطلاق وهدفُ كل فعل » [١٤٥] .

إذا صدّقنا الدعاوة الفاشية ، أضحت « الديمقراطية الجرمانية » حقيقة واقعة في ميدان المؤ سسات . يخرج بوضوح من عرضنا أن هذه المنظومة تؤ دّي ، بالفعل ، إلى تصفية كل تأثير شعبي على قرارات الدولة . لكن الدعاوة النازية تريد تقديم هذه العبودية ، هذه العبْدية المشادة مؤ سسةً ، بوصفها اشتراكاً من كل الشعب في الحياة السياسية . رئيس صحافة الرايش ، أوتو ديتريش ، يعطينا إيضاحاً جميلاً عن الذي يقصده النازيون بـ « الديمقراطية الجرمانية » ، باشتراك الشعب في الحياة السياسية . على حد قوله ، « القومشتراكية لا تفرض على كل فرد أن يعمل في السياسة . هذا الفنّ يبقى محفوظاً لعدد قليل من المدعوّين والمختارين . ولكنها تشترط بالمقابل على كل عضو في الشعب الألماني أنْ يفكّر وأن يُحِسّ سياساً » . هذا الفكر السياسي « ليس معقّداً ، ولا مضيِّعاً ، إنه لا يطرح أية مشكلة علْمية . إنه بسيط ، واضح ومتجانس » . وديتريش يرفد فكرته ببعض الايضاحات الدقيقة : الفهرر هو « منفّذ تفكير الشعب » لا بنتيجة انتخاب ، بل بنتيجة « هذه الإرادة المحايثة في الالتصاق بالذات ، الإرادة التي يحملها كل شعب في دمه » [١٤٦] .

كل تطريزات « الديمقراطية الجرمانية » هذه إنما فقط تموّه دكتاتوريةَ « الفهرر » بغير حدود (وبواسطته دكتاتورية فئة الرأسمالية المونوبولية الألمانية ، الفئة الأكثر رجعية والأشدّ عدوانية) . الاستعباد الخارق ، الدناءة والارتخاء اللذان ينجمان عنه ، يتظاهرنَ بأكبر وضوح في مدخل المؤلّف المركّب الذي استخلصنا منه شواهد شتوكارت وفرايسلر وديتريش . نجد فيه التأكيد التالي : واقع القرار ملْك للفهرر ، فإذا ما اختلف عن التصوّر المعروض في هذا الكتاب ـ الرسمي ـ « فإن هذا لا يعني أنّ القومشتراكية قد عدلّت وجهة نظرها ، بل أنّ المؤلّف قد أوّل بشكل مغلوط موقف القومشتراكية الحقيقي على المشكلة المعنيّة » [١٤٧] .

إن دكتاتورية الفهرر هذه لا يمكن أن تكوّن سوى طفيليين وخدم للفئة الأكثر رجعية وعدوانية في الامبريالية الألمانية . « الديمقراطية الجرمانية » تخلق نموذجَ إنسان مقرفاً يدلّل على عبْدية بغير حدّ نحو رؤ سائه وعلى قسوة طغيانية هي أيضاً غيرُ محدودة نحو مرؤ وسيه . « البؤ س الألماني » لم ينقطع يوماً عن

---

١٤٥ ـ نفسه ، الدفتر رقم ١٧ ، ص ٦ وبعدها .
١٤٦ ـ نفسه ، الدفتر رقم ٢ ، ص ٩ .
١٤٧ ـ نفسه ، المدخل ، ص ٩ .

إنتاج عناصر هذا النموذج البشري . إذا فحصنا مجموع الأدب التقدمي الألماني ، وجدناه على الدوام مفضوحاً ومستنكراً . (فلنتذكر رواية هاينريش مان « Der Untertan ، التابع » ، التي فيها يُعدِم مان بقريحته الساخرة هذا النموذج الانساني كما كان يمّثل في العصر الغليوميّ) . ولكن لئن كان حتى الآن آتياً إن صح القول تلقائياً من التأخر الألماني ومن مثْلَتِهِ على صعيد الايديولوجيا ، فقد أضحى الآن نتاج النشاط الواعي للـ « مربّين » المتلريين .

ليس عبثاً في المؤلفات التي فيها يضعان قواعد رؤية العالم الفاشية يعالج هتلر وروزنبرغ تفصيلياً معضلات الأخلاق والتربية . عند تشمبرلين ، كانت الأمانة هي الموضوعة المركزية للأخلاق الجرمانية - الآرية . وهي عند روزنبرغ تلعب نفس الدور . لقد رأينا في إلماعاتنا السابقة ما يجب أن نفهمه بذلك . « شرف » روزنبرغ ما هو سوى شعار مطنب وفارغ من المعنى ، هدفه أن يحجب بشكل ديماغوجيّ لا - أخلاق المتلريين التامّ . في محادثة خاصة مع راوشننغ ، لم يُخفِ هتلر ما يفكّره عن هذا اللا - أخلاق : « أفكارُ الأخلاق المبتذلةُ لا غنى عنها للجماهير . إتخاذُ موقف سوبرمان محرومٍ من الحسّ الأخلاقي ، ذلك أكبر خطأ يمكن أن يرتكبه رجلٌ سياسي . . . العملُ بشكل لا يتّفق مع الأخلاق التقليدية لن يكون أبداً بالنسبة لي مسألة مبادىء ، هذا أمر بدهي . لستُ متعلّقاً بأي مبدأ . هذا كل شيء » [١٤٨] .

كذلك في محادثة مع راوشننغ عرّف هتلر ، بوضوح لا يدع مجالاً لأيّ التباس ، كيف يتصوّر عيانياً « عمله التربوي » . إذْ كان راوشننغ يلومه على المعاملة السيئة النازلة بسجناء معسكرات الاعتقال ، نال الجواب التالي : « الناس يحترمون القسوة والوحشية . . . رجل الشارع لا يحترم سوى القوّة الوحشية وغياب الروادع . . . الشعب بحاجة إلى إبقائه في خوف شافٍ . عنده رغبةُ الخوف . . . لمَ هذه الثرثرة بصدد الشراسة ، هذا الاستنكار بصدد التعذيب ؟ الجماهير ترغب هذا كله . إنها ترغب معاناة رجفة الفزع » [١٤٩] .

إلاّ أن هذا ليس إلاّ وجهاً من هذا « العمل التربوي » ، الوجه المكرّس للجماهير . لجهة طائفة القادة الفاشست ، أطلق هتلر شعار الفساد بغير حد : « أثْروا ! » . يعلن بهذا الصدد ، على المكشوف وبصورة كليّة : « إني أمنح رجالي كل حرية . . . إعملوا ما يبدو لكم صالحاً ؛ ولكن لا تدعوا أنفسكم تُمسكون . . . هل سحبنا العربة من الوحل كي نرجع إلى بيوتنا وأيدينا فارغة ؟ » . هذا الـ « أثروا ! » له بالنسبة لهتلر مزيةٌ أخرى في مضمار « التربية » : حين أعرفُ جرائم أعضاء في الحزب غير موثوقين تماماً فإنني أمسكهم في يدي على نحو أفضل . في « نخبة الحزب » ، يتبادلون التجسّس والفضح : « كل فرد

١٤٨ - رواشننغ ، صوت الدمار ، ص ٢٨١

١٤٩ - نفسه ، ص ٨٣ .

تحت حكم الآخر ولا يعود أحدٌ سيّدَ نفسه . تلك هي النتيجة التي كانت تؤمّل من شعار : اغتنوا ! » .[150]

بما أن « الرايش الثالث » مشاد على تسلسل رؤساء ومنفّذين ، بما أن هذه البنية تذهب من زعيم جُزَيْرة إلى مستشار الرايش ، فإن كليّة الطريقة الهتلرية مع مزيجها من إفساد وتخويف شرس تستطيع أن تلوّث أخلاقياً أوسع مراتب الشعب الألماني . فهم يوضعون أمام خيار : إما أن يصيروا جلادّين أو أن يكونوا موضوعاً لألوان التعذيب . من هذا الضغط المنهجيّ يولد النموذج البربري ، نموذج الجندي الهتلري الذي عانت منه أوروبا برمّتها .

بربرية الهتلريين مبدأ . هتلر يصرّح لراوشننغ في زمن نزاعه مع القوميين ـ الألمان ، حزب هوغنبرغ: «إنهم يعتبرونني بربريا بلا تربية. . . . نعم نحن برابرة. نريد أن نكون برابرة. هذا نعت يملؤ نا شرفاً . نحن سنجدّد شباب العالم ! » [151] .(يتذكر القارىء أن نيتشه كان أوّل من عبّر عن هذه الفكرة التي وجدت تثبيتاً في الحرب العالمية الامبريالية الأولى) . الأفعال الفظيعة التي فعلها النظام الهتلري في ألمانيا وفعلتها جيوشه في كل أقسام أوروبا قد بيّنت الوجه الحقيقي لهذا « التجديد للشباب » . إلاّ أننا مهما أكّدنا فإننا لا نبالغ في التأكيد على أن هذه الأفعال ليست تجاوزات منعزلة بل العواقبُ الحتمية للنظام الهتلري ، المتّفقةُ في جميع النقاط مع نوايا هتلر . يتحدّث إلى راوشننغ عن الهدف الذي حدّده لنفسه بكل الصدق الذي يُبدَى في محادثة خاصة : « مذهبي قاسٍ . يجب أن يُمحى فيهم (الشبأن الذين يتلقّون التربية الهتلرية ـ ج.ل) كلُّ أثر من ضعف. في «حصون النظام» ستنمو شبيبة سترعب العالم . خلق شبيبة عاصفة ، نشيطة ، فخورة ، باسلة ، وشرسة ـ هوذا الهدف الذي حدّدته لنفسي. أريد أن أرى يلمع في عيونها ذاتَ يوم بريقُ الاعتزاز والاستقلال الخاص بالحيوانات الكاسرة. . . بهذه الطريقة سأحذف من البشرية عقابيل ألوف السنين من التدجين. سأحوز عندئذ مادةً بشرية صافية وممتازة ستمكّن بفضلها من تشييد النظام الجديد». بطبيعة الحال لن نتوصّل إلى ذلك بوسائل فكرية : «المعرفة شؤ م على شبّاني»[152] . «إنهم بحاجة إلى الانضباط، يجب أن يجهلوا الخوف من الموت»[153] . هتلر يكشف هنا القناع عن المحتوى الحقيقي لحكايات روزنبرغ الديماغوجية عن «الشرف».

لقد نجح هتلر وحقّق في هذا الميدان أغراضه الحقيقية . رغم الفشل المزري لمخططه المغامر الرامي

---

١٥٠ ـ نفسه ، ص ٩٤ وبعدها .
١٥١ نفسه ، ص ٨٦ .
١٥٢ ـ نفسه ، ص ٢٥٢ .
١٥٣ ـ نفسه ، ص ١٢١ .

إلى فرض السيادة الألمانية على العالم أجمع ، فقد توصّل إلى إفساد و « تبهيم » قسم كبير من الشعب الألماني . لهذا الهدف ، إستثمر ، تبعاً للحاجات ، بمهارة أو بكلبية الديماغوجيا ، كل النظريات الظلامية والرجعية الناشئة من التأخر الألماني . زرع عمداً كل الغرائز العبْدية والبهيمية بأن التي كانت قد ترعرعت في « البؤس الألماني » بغية خلق القطعان التي سيطلقها على أوروبا . « ولكن إذا صدف ولم نستطع الاستيلاء على العالم ، فإننا سنجرف معنا نِصفه في الكارثة ولن نسمح بأن يُظْفَر على ألمانيا . لن يكون هناك ١٩١٨ آخر . لن نستسلم »[١٥٤].

بلا أية فائدة على الإطلاق أن نتساءل ما إذا كان انتحار هتلر يجب أن يُعتبر استسلاماً أو لا . الأمر الأكيد هو أن ١٩٤٥ لم يكن ١٩١٨ . إنهيار ألمانيا الهتلرية ليس مجرّد هزيمة ، مهما تكن كبيرة ، ولا مجرّد تغيرّ منظومة ، بل هو نهايةُ تطوّر . إنه يضرب صفحاً عن القواعد المغلوطة التي عليها بدأت تُشاد الوحدةُ الألمانية مباشرة بعد هزيمة ثورة ١٨٤٨ وعليها تحققت في ١٨٧٠ ـ ٧١ . ويضع المعضلة المركزية للأمة الألمانية في حدود جديدة تماماً . بل يمكن القول إن كل تاريخ ألمانيا المخفق يخضع لإعادة النظر . الكسندر فون هومبولدت ـ ولا يمكن اتّهامه بجذرية زائدة ـ كان قد أخذ وعي ذلك قبل حوالي مئة عام : منذ هزيمة حرب الفلاّحين ألمانيا ضلّت الطريق ، يجب الرجوع إلى نقطة الانطلاق من أجل سلوك الاتجاه الصحيح ، كل الحوادث التالية ليست سوى النتيجة اللازمة عن الخطأ الأصلي . ولكن تلك ليست نتيجة لازمة ، عاقبة ضرورية ، بالمعنى الذي تعنيه أونطولوجية لازمنية ، بل بالمعنى الذي يعطيه التطور العياني للتاريخ الألماني . هذا الخط الفكري يُفضي إلى ملاحظة فرانتس مهرنغ العميقة والصائبة : معركة يينا* كانت بالنسبة لألمانيا إستيلاء على الباستيل ـ ونضيف تجدَّدَ في ١٩١٨ ، مرة أخرى بلا جدوى . إن تكرّر هذا الحدث في ١٩٤٥ يتطلّب من جميع الألمان الذين يدلّلون على قدرات فكرية ونزاهة ذهنية أن يأخذوا وعي الوقائع وأن يستخلصوا منها عيانياً كل النتائج في الميدان السياسي والاجتماعي والفلسفي ، أنْ ينجزوا إرادياً من الداخل هذا الاستيلاء على الباستيل المفروض من الخارج ويصفّوا جذرياً من منظور مستقبل الشعب الألماني كل ميراث العصور الوسطى الوخيم .

ذلك ليس الأفول الذي تنبّأت به الديماغوجيا الهتلرية ، بل هو بداية تجديد جوهري . « من السخف ـ يقول ستالين في ١٩٤٢ ـ أن نخلط الزمرة الهتلرية مع الشعب الألماني ، مع الدولة الألمانية . التاريخ يعلّمنا أن الـ هتلرات يمضون ، ولكن الشعب الألمانيّ ، الدولة الألمانيّة ، باقيان » .

---

١٥٤ ـ نفسه .

[* إنتصار نابوليون على بروسيا ، ١٨٠٦]

لم نُعْنَ ، في هذا الكتاب ، إلاّ بالوجه الايديولوجي ، بل ، على نحو أضيق ، الفلسفي في هذا التطوّر . إذا اعتبرناها تحت هذه الزاوية ، كان لأحداث ١٩٤٥ المدلول الآتي بشكل خاص : حين اللاعقلانيةُ ، التدميرُ التامّ والمنهجيّ للعقل ، صار الفلسفةَ الرسمية لبلدٍ عظيم ، وحين هذا البلد يقيس نفسه في حرب مع الاتحاد السوفياتي الاشتراكي ، حينئذٍ تنزل به هزيمةٌ ساحقة . كانت الهزيمة تامة شاملة بقدر ما كانت الحربُ نفسُها كذلك . الهتلرية لن تستطيع أبداً أن تنبعث تحت الشكل الذي كان شكل تفتّحها. لا يشكّك أحدٌ في أن نفوذ القوى الأمبريالية التي كانت في منشأ الهتلرية قد بقي بل ونما اليوم (سنعود في ملحقنا إلى الفرق الأساسي في الوضعية ، رغم حضور ميول محتوى واتجاه مشابهة ، في الميدان الاقتصادي والاجتماعي). لقد صوّرنا انتقال اللاعقلانية الألمانية من ميدان النظرية إلى ميدان العمل ، الانهيارَ المحتوم لاتجاه فلسفي بلغ، تحت شكل تاريخي شيطاني ، أوْجَه . لم يبق لنا إلاّ أن نجذب الانتباه إلى حدّ البرهنة التي قمنا بها على امتداد هذا المؤلّف: أوج وانهيار كانا بالتساوي محتومين على الصعيد التاريخي. بدهي أننا لا نتصوّر هذا التطوّر في اتجاه قدَري، لا نُفْهِمُه في معنى جبّري: فشلُ هتلر ليس مردّه إلى أغلاط سياسية وعسكرية معزولة - إذاً يمكن تداركها - بل إلى عين جوهر منظومته . والأمر كذلك عن اللاعقلانية التي وجدت في الهتلرية شكلَ التجسّد في الممارسة الذي كان مناسباً لها والذي اتخذ انهيارُه شكلاً مناسباً هو أيضاً . الإيماءات التي فيها عرّينا نيهلستيّة وكلبيّة هتلر وشركائه وبرهنّا أن هؤلاء الناس ما كانوا حتّى يؤمنونَ بالمذهب الذي كانوا يعلنونه ديماغوجياً - وبذلك عينه يمْضُونه في ميدان النشاط العملي - لا تخطّىء بل بالعكس تُثبِّت حالة الأشياء هذه . هذا الموقف يكشف الوحدة الجدلية - التي مؤلّفاتُها هي من جهة العلمَيةُ والكلبيّة ومن جهة أخرى التطيّرُ الخفيف والتصديق المغامر وفقدان الروح النقدية - التي تحملها كلُّ لا عقلانية في نفسها ضمناً والتي لم يكن هتلر سوى تجسيدها المناسب . دون قدرها نقدّر الدلالة التاريخية لمصير ألمانيا (الفلسفة اللاعقلانية) إذا ما أدنّا هتلر بوضعنا علامة التشديد حصراً على تفاهة مستواه الخلقي والفكري. إن حكماً كهذا هو بالطبع صحيح بحدّ ذاته . ولكن هبوط المستوى هو أيضاً نتاج ضرورة تاريخية. من شيلنغ إلى شوبنهاور، يقود منحدر قاسٍ - مروراً بنيتشه ، دلتاي ، شبنغلر - الخ - حتى هتلر وروزنبرغ . ولكن انحدارية الدرب القويّة هي بالضبط في جميع النقاط متّفقة مع جوهر وضرورات تاريخ تطوّر اللاعقلانية.

في عداد هذه الضرورات التاريخية ، يجب أن نحسب حضور الخصم الذي أحبط القومشتراكية في ميدان الممارسة السياسية والعسكرية : الاتحاد السوفياتي الاشتراكي . إننا لا ننكبّ في هذا المؤلّف إلاّ على الوجه الفلسفي للمسألة . هتلر ، الذي توصّل إلى تحقيق أفكار اللاعقلانية ، هو منفّذ وصيّة نيتشه وكل الفلسفة التي تبعت فلسفته والمشتقّة منها . لقد بيّنّا ، في حينه ، أن لا عقلانية نيتشه ما كان يمكن منطقياً إلاّ أن تنقلب على الاشتراكية . بيّنا أيضاً أنّه كان قد اصطدم بخصم مجهول ، خارج متناول نمط

تفكيره ، عصّي على فهمه . مهماً كبيراً كان يمكن أن يكون من جهة أخرى ، على الصعيد الفكري والثقافي ، فرقُ المستوى بين الفيلسوف نيتشه والديماغوجي هتلر ـ ولقد ألححْنا على كون هذا الفرق يعبّر كذلك عن ضرورة للتطور التاريخي ـ فهو ، تحديداً ، على هذه النقطة الفاصلة ، صغير جداً بالنسبة لكل ما يتّصل بمعرفة وفهم الخصم . بل يمكن أن نقول أنه تقريباً معدوم وأن نرى في سياسة هتلر نقلَ الفلسفة اللاعقلانية ووضعَها في الميدان العمليّ .

إنّ تدمير وإعادة العقل ليسا معضلات أكاديمية محفوظة لأخصّائيي الفلسفة . لقد حاولنا أن نبينّ ، على امتداد هذا المؤلّف ، أنّ كل أخذ لموقف حيال العقل ، كل ميل إلى تأييده أو إلى نفيه ، كل اعتراف أو كل طعن بوجوده الفعلي ، إنّما ينجمنّ عن مسيرة عيانية تذهب من الحياة إلى الفلسفة وليس من الفلسفة إلى الحياة . العقل يُنفى أو عجزُه يُعلَن (شيلر) ما إنْ يكفّ الواقعُ نفسه ، كما يعيشه المفكّر ، عن الشهادة على وجود تقدّم نحو مستقبل ينتزع التأييد ، على وجود منظور مستقبليّ متفوّق كيفاً على حالة الأشياء الحاضرة . المواقف المعادية للعقل لها سببٌ موضوعي يجب أن يُبحَث عنه في سير التطور التاريخي والاجتماعي وسببٌ ذاتي يتّصل بموقع هذا الفرد أو ذاك . المسألة هي أن نعلم ما إذا كان ينحاز لعالم يموت ويوشك على الاختفاء أو لعالم جديد قيد الولادة . (لقد بيّنّا مراراً أن اللاّتحزّب المزعوم ، دعوى الارتفاع فوق الأحزاب ، الشعور بالتفوّق حيالها ، يتضمّن دوماً بالواقع أخذَ موقف لصالح عالم الماضي) .

لذا ـ سواء أراد الفرد ذلك أوْ لا ، وعاه أوْ لا ـ فإنّ كلّ موقف مع أو ضدّ العقل يرتبط ارتباطاً لا يُفكّ بالحكم الذي يُصدره على الاشتراكية . تلك لم تكن دوماً الحال . حتى١٨٤٨ ، كانت الصراعات الفكرية لها كمحتوى جوهري النزاع بين مفهمة التقدّم الديمقراطية والبرجوازية المدفوعة من قِبل الثورة الفرنسية والمحافظة في ألمانيا على الوضع القائم الاستبدادي والإقطاعي . منذ معارك حزيران ١٨٤٨ ، وبالأخصّ منذ كومونة باريس ، وبالأحرى منذ أوكتوبر١٩١٧ ، لم يعد خطّ الجبهة كما كان بتاتاً . سواء علم الفردُ ذلك أوْ لا ، كلُّ قراراته يحدّدها جوهرياً الصراعُ بين الاشتراكية والرأسمالية المونوبولية . كل الأفكار المعبِّرة في فلسفته ـ حتى إذا ارتدت الشكل المجرّد لغنوزيولوجيا أو لأونطولوجيا ـ هي في النهاية تحت حكم الموقف الذي يتبنّاه في هذا الصراع . من الواضح بعد الآن أن القرار التاريخي الذي وضع حداً للحرب العالمية الثانية لا يمكن أن لا يترك آثاراً عند رجل يأخذ على محمل الجد معضلاته الفلسفية ذاتها ولا يريد أن يستخدم خيطانَ المنطق وستاراً من الدخان عاطفياً كي يخادع نفسه . إنه لا يستطيع أن يخفي عن ذاته أن الفلسفة اللاعقلانية ، وقد مضت إلى مرحلة التحقيقات العملية ، قد مُنيت في هذه الحرب ، بعد هيمنة دامت قرابة قرن ، بهزيمة ساحقة ، بما في ذلك في ميدان الأفكار . في حين أن فلسفة الاشتراكية ، التي كثيراً ما عاملوها بالصمت ، وكثيراً ما دحضوها ـ بشكل نهائي على زعمهم ـ كانت تحُرز ، بفضل بطولات الشعوب السوفياتية التي تُلهمها على صعيد النظرية والممارسة ، انتصاراً تاريخياً عظيماً : انتصار

العقل ـ وقد مضى إلى مرحلة التحقيقات العيانية والعملية ـ على أساطير المذهب اللاعقلاني الصائرة شبحيّة وشيطانيّة .

إنّ المناقشات الفلسفية التي تفرضها الوضعية العالمية الجديدة بشكل حتميّ على كل رجل يريد أن يفكّر بنزاهة ، لا تقتضي بالطبع أنّ عليه أن ينضم إلى صفوف الأحزاب التي تنتسب إلى الماركسية ـ اللينينية وتجهد لتحقيق أفكارها . فالمسألة هنا معضلةٌ سياسية مباشرة أقلَّ بكثير من كونها مسألة التوجّه العام لكل إنسان في عالمه المعاصر . في حين أن الغالبيةَ العظمى من فلاسفة الحقبة التي وصفناها لتوّنا لم تفهم المعضلةَ التي كانت مطروحة وبالعكس كرّست كلَّ طاقاتها لجعلها غامضة ، فإنّ خيرة فنّاني وكتّاب هذا العصر كانوا يندرجون في تيّار الأفكار الذي تثيره . هذه الحركة لم تنقطع أبداً منذ اليوم الذي أعلن فيه زولا أنه في كل المرات التي يتطرّق فيها إلى مشكلة حقيقية يصادف الاشتراكية. بوسعنا أن نذكر أسماء كوربه Courbet ، وليَم موريس، آناتول فرانس ورومان رولان ، برنارد شو ودريزر ، هاينريش وتوماس مان ، بدون أن نزعم بتاتاً الاستنفاد . الغالبية العظمى منهم لم تتبنَّ التصورات الفلسفية للاشتراكية . ولكن ، منذ لوحات الرسّام كوربه حتى دكتور فاوستوس لِـ توماس مانٍ برجوازيٍ بعمق ، فإنّ كلّ أعمالهم تتخطى الانتاجَ الانحطاطي والنيهيلِستي والتشاؤميّ لمعاصريهم وترتكز على الصحّة الداخلية . اذْ أنهم ـ بدون خشية العودة والسقوط بدافع الخوف أو بدافع الحقد ، في الأساطير المشوّهة أو في الفرار خارج الواقع ـ تجرّؤ وا على الدخول ، بلا سبق ظنّ ، في نقاش مع الاشتراكية ، مع القوة التقدمية الكبرى للعالم المعاصر ، القوة التي تحمل في نفسها مستقبلَنا .

تلك ظاهرة دولية . ولكن لها دلالة خاصة تماماً بالنسبة للثقافة الألمانية . ليس فقط لأنّ هذا النقاش أصبح في ألمانيا ما بعد ١٩٤٥ معضلةً يومية ملتهبة بشكل خاص ، بل أيضاً لأن المطلوب ـ في سياق الحالة الفكرية للعالم المعاصر ـ وضعُ حدّ لمرض الثقافة الألمانية الطويل الذي بلغ مع الهتلرية والحقبة التي هيّأت مجيئها حدّته القصوى : الألمان كانوا في عجز عن أن يجنوا ربحاً من ماضيهم العظيم ، عن أن يفيدوا به إنتاجهم الراهن ، كما فعلت شعوب أخرى عظيمة . عجزوا عن ذلك لأنهم خَصَوْا كلاسيكيّتهم ذاتها . هكذا فمن جهةٍ جعلوها تسقط إلى مرتبة ماضٍ نصف بالٍ ، مرتبة ذكرى أكاديمية فقدت رونقها ، ومن جهة أخرى زادوا ، بتشويههم وتزويرهم هذه الكلاسيكية في اتجاه رجعي ، قوّةَ سمّ أفكار الزمن المعاصر المسمومة .

المطلوب ، باختصار ، أخذ عمل كارل ماركس وفريدريك انجلز في الاعتبار ، القوّة الحيّة والفاعلة التي تستطيع أن تكون نقطة انطلاق ثقافة ألمانية حقّة . من وجهة نظر الموضوعية التاريخية ، هذا العمل ـ الذي يمثّل محتواه وطريقته قفزةً كيفية بالنسبة إلى الأعمال السابقة ـ هو التتويج ، على صعيد

الفكر ، لكلّ الاتجاهات التقدّميّة التي وُلدت في النضال من أجل تحرّر الشعب الألماني وتحوّله إلى أمّة . الإعداد الفكري للثورة الديمقراطية والبرجوازية في ألمانيا ـ من ليسينغ إلى هاينه ، من كنط إلى هيغل وفويرباخ ـ بلغ أوجَه في الصياغة الكلاسيكية لنظرية الثورة البروليتارية . تلك، من وجهة نظر الموضوعية التاريخية ، لحظةٌ كبرى في تطوّر الفكر الألماني يجب أن تكون موضع إعجاب جميع شعوب العالم . ولكن على الصعيد الذاتي هذه اللحظة العظيمة في الثقافة الألمانية مضت دون أن تُلحظ . عمل ماركس لم يُصبح عاملاً فاعلاً ومخصباً في الثقافة الألمانية . بالضبط لأنهم قطعوا تطوّره بخصبه ، لذا لم يكن لماضي ألمانيا العظيم من مخرج آخر سوى التجمّد في أشكال أكاديمية ، التوضّع في مستوى ثرثرة معلّمي مدرسة ، أو التحلّل في ضباب الانحطاط بوحدة رجعية وزائفة كاذبة ومسيئة . إن توجّها للثقافة الألمانية من نوع التوجّه الذي قاد من غوته إلى شوبنهاور وفاغنر ونيتشه ، يقود رأساً إلى هتلر باسم ماضي ألمانيا العظيم .

لنفكّر ـ كي نرى الطِّباق بوضوح ـ بالتطور الثقافي لروسيا . بعد بوشكين وغوغول يأتي المنظّرون الديمقراطيون والثوريون الكبار ، بيلِنْسكي وهيرزِن ، تشرنيشفسكي ودوبروليوبوف . نشاطهم أتاح لبلد تولستوي أن يتمثّل وجهي لينين وستالين العظيمين اللذين فتحا منظورات خصبة بما في ذلك ميدان الثقافة القومية : الاشتراكية والتفكير على ثقافتهم القومية الخاصة ينصهران بالنسبة للروس في وحدة عضوية ولا يكوّنان ، كما بالنسبة لعدد كبير جداً من خيرة ألمان القرن الماضي ، تناقضاً أليماً .

نكرّر : لا حاجة بتاتاً لأن يكون المرء اشتراكياً حتى يشعر بإلحاح هذه المشكلة ويسهم بقوّةٍ في حلّها . لقد مضى عشرون عاماً على كلام توماس مان : « قلتُ أن ألمانيا ستكون في صحة جيدة وستكون عادت وصارت نفسها حين سيكون كارل ماركس قد قرأ فريدريش هلديرلين ـ لقاءٌ هو عدا ذلك على وشك التحقّق . نسيتُ أن أضيف أنّ معرفةً وحيدة الجانب لا يمكن إلاّ أن تبقى بلا ثمرة »[١٥٥] . إنه بهذه الحدود وقبل الكارثة الهتلرية بكثير ، بيّنَ بوضوح ما هو المخرج الوحيد الممكن لألمانيا والثقافة الألمانية .

لا بدّ من القيام ، باسم مستقبل ألمانيا ، بإعادة النظر في ماضيها ، إذا ما أردنا أن يصير الاستيلاءُ الثالث على الباستيل المفروضُ من الخارج إنجازاً من الألمان أنفسهم . لم نعالج ولا نعالج في هذا المؤلّف سوى الوجه الثقافي وخصوصاً الفلسفي للمسألة . ولكننا حاولنا أن نبينّ أن كلّ المعضلات التي من هذه النوع (حتى المعضلات الأكثر تجريداً) لها أصلها في الحياة الاجتماعية وتتحوّل إلى عوامل غير ثانوية في تطوّرها : بدون منظور مستقبل لا يمكن التعرّف على قيم الماضي الحقيقية وإفادة الحاضر بها . وبدون تأويل صحيح للماضي لا يمكن أن نحرّر للأمة منظوراً مستقبلياً عيانياً .

هذا الكتاب له كهدف دعوة الألمان إلى التشمير عن سواعدهم ، إلى القطع نهائياً مع إرث « البؤس الألماني » الوخيم ، و ـ بإخضاعهم لمراجعة نقدية ميراثهم التقدّمي الغنيّ الذي ما زالوا بعيدين عن معرفته بشكّل مستنفِد ـ إلى تشييد مستقبلٍ ألمانيّ حقاً وحقيقةً . قطيعة ومعالجة ثانية وانطلاق جديد لسنَ مهمّات سهلة . مع أفضل إرادة في العالم ، لا يمكن الظفر في بضعة أيام أو في عدّة شهور على نيّف وقرن من تقاليد لا عقلانية رجعية . ولكن ليس هناك وسيلة أخرى لاسترجاع الصحّة والعافية . فالعقل المضاع ، المحطوم ، لا يمكن وجوده من جديد إلاّ في الواقع نفسه ، وإعادتُه تابعة لتبادل فعليهما . للوصول إلى الواقع ، لا غنى عن هذه القطيعة . هي صعبة ولكنْ غيرُ مستحيلة . غوته يقول بلسان فاوست :

لذا فالأرواح الجديرة بأن ترى كبيراً

لها في اللامحدود ثقةٌ بغير حدود.

ملحق عن لاعقلانية ما بعد الحرب

في كل ما يسبق ، حاولنا أن نصف تطور اللاعقلانية منذ مرحلتها الأولى : السرد الايديولوجي الاقطاعي والرجعي على الثورة الفرنسية ، حتى الهتلرية ، وأن نتتبّع انحطاطها الضروري في مراحله الجوهرية . منذ سقوط هتلر ، هذا الوصف ، المُنشأ حين كان في قمة سلطانه ، ملْك للتاريخ . جزئياً فقط : لن يتجرأ أحد اليوم على إنكار أنّ الفاشية تركت آثاراً . في نهاية الحرب ، عديدون هم الرجال الذين كانوا يتغذون بوَهم أن عهداً من السلام والحرية سينفتح الآن حقاً . ولكن بعد مضي أقل من عام واحد كان خطاب تشرشل في فلتون يبدّد هذه الأحلام بشراسة . وفهمتْ أوساط متزايدة الاتساع ـ ما كان يعلمه أصلاً المعدّون ـ أنّ نهاية النزاع كانت تعني بالعكس تهيئة حرب جديدة ، هذه المرّة ضدّ الاتحاد السوفياتي ، وأنّ العمل الايديولوجي الواجب تحقيقُه على الجماهير للوصول إلى ذلك يغدو معضلة مركزية للعالم الامبريالي . اليوم ، في تمام الحرب الباردة ، إن كتاب كفاح ضدّ اللاعقلانية بوصفها ايديولوجية الرجعيةِ المناضلة لا يمكن إغلاقه على هتلر . عليه بالأقل أن يرسم الخطوط الكبرى لحركة الأفكار غداة سقوطه . ذلك هدف هذه الاضافة الخاتمة .

هذا يعني أولاً بأول أنها لا تدّعي بتاتاً الانضاج العلمي والاستنفاد . لما كانت الولايات المتحدة قد حلّت محلّ المانيا ، في الطور الذي يعقب الحرب العالمية الثانية ، كقوّة قائدة للرجعية الدولية ، يكون من الواجب كتابةُ تاريخ جدّي للفلسفة الأميركية ، بغية تبيان ، بنفس الدقة التي حاولناها مع المانيا ، من أين تأتي إيديولوجيات « القرن الأميركي » الراهنة ، أين توجد جذورُها الفكرية والاجتماعية . بدهيّ أن ذلك يحتاج إلى كتاب بمدى هذا الكتاب : المؤلف لا يشعر بتاتاً بكفاءة أن يكتب ولو مشروعه . إذاً ستكون قضيتنا فقط ، في هذا الملحق ، أن نحرِّر بخطوط عريضة المركَّبات الجديدة والأساسية للحركة الاجتماعية لما بعد الحرب ، أن نحدّد ، على بعض الأمثلة ، طابع انعكاساتها الايديولوجية ـ كي ترتبط بالحاضر إنماءاتُنا السابقة . هذا يقتضي أن نعود في النهاية إلى المانيا : جزئياً بسبب دور الصدارة الذي أسنِد إلى الالمان من قِبل السياسة الأميركية ، جزئياً لأن الأشخاص الممثّلين لحقبة ما قبل الفاشية يلعبون دوراً هاماً في ايديولوجية المانيا اليوم . إذاً ، فما يريده هذا الملحق هو فقط تعريف مختلف اتجاهات ايديولوجيا الحرب الباردة من خلال ممثليها الأكثر دلالة .

I

ما هي السمات المهيمنة للحقبة التي أعقبت ١٩٤٥ ؟ التحالفُ ضد الفاشية ينفكّ بسرعة ، ولازمةُ الدعاوة الهتلرية ، « الصليبية » ضدّ الشيوعية ، تستأنفها « الديمقراطيات » . الأمر الذي يستتبع تحوّل بنية ومحتوى الايديولوجيات « الديمقراطية » . مُوَجِّهات إبّان الحرب ضد الفاشية ، كان في وسعهنّ أن يشعرن لفترة أنهنّ وريثات الديمقراطوية البرجوازية للعصر العظيم ، المدفونة منذ أمد طويل ، ـ أو على الأقل أنْ يقدّمنَ أنفسهنّ بوصفهنّ كذلك . نظراً لقدرة هذه الذُّرية التقدمية على الفتن ، يحاولون ، رغم القلب الكامل للاتجاه ، إبقاءَ مظاهر تواصل كهذا . يتظاهرون بخوض الكفاح ضد « التوتاليتارية »* ، وهي مصطلح يسمح بوضع الشيوعية والفاشية على صعيد واحد . بدون الحديث عن واقع أن هذا التصوّر مستعار من ترسانة الاشترا ديمقراطية والتروتسكية ، البالية ، فإنه ينكشف ، في الوضعية العيانية الحاضرة ، مباشرةً وبالضرورة ، عن كونه نفاقاً جديداً : كي تستطيع النضال بشكل ناجع ضد الشيوعية ، يجب على « الديمقراطية » أن تتحالف بشكل وثيق مع أعقاب النازية الالمان الأحياء (شاخت ، كروب Krupp ، جنرالات هتلر . . .) ، مع فرانكو ، الخ . الايديولوجيا « المناهضة للتوتاليتارية » تنشحن بعناصر فاشية متزايدة التميّز .

« الصليبية » ضد الماركسية ـ اللينينية هي أيضاً إرث قديم للايديولوجيا البرجوازية التي صارت رجعية . لقد رأينا كيف أن نيتشه كان أول من قام بهذا النضال على جميع المستويات ، كيف أن هذا النضال توسّع واشتدّ بعد ١٩١٧ ، ليبلغ موقتاً ، مع هتلر ، ذروةً ، فيها الهبوطُ الشديد للسويّة الفكرية يرافقه الكذب ، والدسيسة الاستفزازية (حريق الرايشستاغ) والوحشية البهيمية (أوشفيتز) . الآن ، هجوم « الحرب الباردة » الايديولوجي الذي شنّته واشنطن تُضاعِفه من جديد دسائس استفزازية متنوعة . ولكن من هذا كله ، ليس لنا أن ننظر إلاّ إلى الوجه الايديولوجي .

لئن كنّا نشدّد هكذا على ما لايديولوجية « العالم الحرّ » ، بقيادة اميركية ، من شيء مشترك مع الفاشية ، فلكي نحدّد منظوراً صحيحاً لانماءاتنا اللاحقة ، حيث سنلحّ بالضبط على ما يميّزها عنها . يُخشى أن نقع في الخطأ أو على الأقل أن ندفع الغير اليه ، إذا لم نضع الفروق والتضادّات في إطار التماثلات الأرحب . إن طبعة ثانية خالصة وبسيطة للهتلرية ليست أمراً ممكناً أو لا تكاد تكون أمراً ممكناً في الشروط الراهنة . أجَل ، الفرانكوية باقية بدون أن تُقلق ، وجهازُ أديناور الحكوميّ محشوّ بقادة نازيين سابقين ، وتولد بلا توقّف ، مع المساعدة الاميركية ، عصبات فاشية في المانيا وسواها . الامتداداتُ الراهنة للمذهب النازي تستطيع أن تتظاهر بشكل سافر ، ليس فقط في تصريحات ضبّاط

---

*[totalitarisme ، مذهب الشمول الاستبدادي من tout, total : كل ، شامل وتام ، جملة . . .]

نازيين ، في مذكرات قادة هتلريين ، بل في مجلات كـ أمّة أوروبا (« مجلة شهرية من أجل تجديد أوروبا ») حيث نقرأ مثلاً : « الرايش ، وقد سقط أكثر من مرّة ، ولكنه دوماً انبعث ، مدعوٌّ لقوّةٍ أكبر مما كانت في أي وقت مضى . . . » . ولكن هذا كله ـ على الأقل آنياً ـ ليس في المانيا الغربية الخط المهيمن للايديولوجيا الجديدة . الرجعية الدولية وضعها سقوط هتلر في موقف جديد اضطرت إلى استخلاص كل نتائجه الفكرية .

كان هتلر قد نجح في الاستيلاء على الجماهير الالمانية بديماغوجيّته الاجتماعية والقومية . وهذا معناه أن ميثولوجياه ، المتولدة من لا عقلانية قصوى ، كانت لها فضيلتان : فضيلة حَرْف بعض المشاعر القومية ، المبررة بحد ذاتها ، للشعب الالماني نحو حرب النهب الامبريالية ، وفضيلة توطيد سلطة المونوبولات ، تحت الشكل الأكثر بربرية في الواقع ، ولكن تحت مظاهر « ثورة » اجتماعية تتجاوز حسب زعمهم الخيار رأسمالية ـ اشتراكية . تلك كانت أسطورة « الاشتراكية الالمانية » ، « الديمقراطية الجرمانية » ، التي حللناها آنفاً ، في نشوئها وفي عملها .

نهاية الحرب أبادت هذه الأسطورة ، التي كانت ، تحت شكلها المزدوج ، تؤلّف وحدةً ايديولوجية . ولكنها دمرت بشكل خاص جانب الديماغوجيا الاجتماعية . بعد تشكل الديمقراطيات الشعبية وانتصار الشيوعية في الصين وازدهار أحزاب شيوعية قويّة في أوروبا الغربية ، بخاصة في فرنسا وايطاليا ، كان يغدو خطِراً أن يُطلَق من جديد شعار اشتراكية « أخرى » لابعاد الجماهير عن الشيوعية . أجل ، هتلر تمكّن بهذه الوسيلة من بلوغ السلطة . ولكن يجب ألاّ ننسى أنه منذ ١٩٣٤ اضطر إلى اللجوء إلى الارهاب الأكثر دموية ليبيد دعاة « الثورة الثانية » النازية .

إلى هذا تنضاف الفروق بين المانيا والولايات المتحدة . نموّ الرأسمالية المتأخر في المانيا كان له كنتيجة ، كما رأينا ، أنّ الامبريالية الالمانية وجدت ، عند مجيئها ، العالمَ مُقسّماً بين الدول صاحبة المستعمرات . بحيث أن سياستها كانت من البداية عسكروية بشكل عدواني ، فهي ترمي إلى تقسيم جديد بالقوة . الهزيمة التي منيت بها في حرب ١٩١٤ والعواقب الاقتصادية والاجتماعية لهذه الهزيمة ـ بشكل خاص الانعكاسات التي كانت في المانيا لأزمة ١٩٢٩ العالمية ـ زعزعت الامبريالية الالمانية في أسسها . كي تسحبها من الخطر وُلدت ديماغوجيا هتلر الاجتماعية . والديماغوجيا القومية ، برنامجُ العدوان الامبريالي الأكثر اتساعاً أيضاً مما في الماضي ، كان بامكانها أن تنصهر مع الديماغوجيا الاجتماعية إذْ تُقدّم المانيا بوصفها « الأمّة البروليتارية » ، المدعوة للمطالبة بمكانها ضد الدول الرأسمالية الغربية ، وذلك كله تحت غطاء حركة تحرر قومي واجتماعي موجهّة ضد الرأسمال الدولي الكبير .

ما من باعث من هذه البواعث لعب ذات يوم أدنى دور في السياسة الخارجية للولايات المتحدة .

حتى في لحظة الأزمات الأشد عمقاً ، لم تكن المسألة قطّ تزعزعاً للمنظومة الرأسمالية . على عكس المانيا ، كان دستور الولايات المتحدة ، من البداية ، ديمقراطياً . الطبقة المهيمنة نجحت ، خصوصاً في الطور الامبريالي ، في إبقاء الأشكال الديمقراطية بحيث أن دكتاتوريةً للرأسمال الكبير لا شك فيها ولا جدال ، كما في المانيا بالتساوي على الأقل ، استطاعت أن تقوم بوسائل شرعية ، حيث في المانيا اضطروا إلى اللجوء للارهاب البنّي . صلاحيات الرئيس ، صلاحيات المحكمة العليا في المضمار الدستوري ، المونوبول المالي على الصحافة ، الاذاعة ، الخ ، تمويل الانتخابات ، الأمر الذي حال على الدوام دون ولادة أحزاب ديمقراطية حقاً إلى جانب الممثّلَيْنْ الكبيرين للرأسمال ، وأخيراً استخدام الارهاب (لِنش* ، الخ) - هذا كله خلق « ديمقراطية » تعمل بلا عوائق ، وتستطيع أن تحقّق ، بدون أن تقطع رسمياً مع الديمقراطية ، كل ما كان فعله هتلر . فضلاً عن ذلك ، إن رأسمالية المونوبولات في الولايات المتحدة لها قاعدة اقتصادية أوسع بكثير وأصلب . في الرواية المثيرة والمفيدة عن الحرب ، العراة والأموات ، تأليف نورمان ميلر Mailer ، يشرح الجنرال كمِنغس في لغة غنية بالصور والاستعارات هذه الفوارق بين المانيا والولايات المتحدة : « القدرة الحركية لبلد من البلدان هي التنظيم ، حشد القوى : الفاشية ، كما تدعونها . . . . تاريخياً ، معنى هذه الحرب هو تحوّل الطاقة الكامنة لأميركا إلى طاقة حركية . الفاشية أسلم بكثير ، إذا فكّرنا في الأمر ، من الشيوعية ، لأنها ترتكز بشكلٍ صلب على طبيعة الانسان الحقيقية . إلاّ أنها لم تنطلق في البلد اللازم : ذلك كان بلداً لم يكن عنده ما يكفي من الطاقة الكامنة لانبساط كامل . في المانيا ، بسبب نقص الثروات الطبيعية ، كان لا بدّ من الوصول إلى تجاوزات ، ولكن الفكرة ، المخطط ، كانا جيّدين . . . . في القرن الماضي ، اتجه التطور التاريخي نحو تكوين تجمعات وتمركزات من القدرات متزايدة الحجم . قرننا يُنتج قوى فيزيائيةً جديدة ، توسّعاً لكوننا ، وقوى سياسيةً ، تنظيماً سياسياً - وكلها أمور تنزع إلى تحقيق هذا الذي نحوه كان ينزع القرن السابق . أقول لكم : لأول مرة في تاريخنا ، الرجال الحاكمون في أميركا أصبحوا واعين لأغراضهم الحقيقيّة . انتبهوا جيداً . بعد الحرب ، ستغلو سياستنا أقلّ خبثاً بكثير وأكثر شراسة بكثير» .

نفهم بالتالي أنّ المونوبولات الأميركية ليست بحاجة لصالحها إلى « اشتراكية ألمانية » أو « ديمقراطية جرمانية » . الرأسمالية تبقى هي المنظومة الاقتصادية المثالية وتبقى « الحريات الديمقراطية » نموذج كل حكومة . أنْ تتبدّل هذه « الحريات الديمقراطية » إلى دكتاتورية فاشيّة ، دون أن تُصيبها شكلاً تعديلاتٌ ملحوظة ، هذا أمر معترف به ليس فقط خارج أميركا بل من قِبل الأميركيين الشرفاء

*[قضاء « شعبي مستعجل ، يحاكم ويحكم ويشنق بدون قانون ، على الشبهة . . . . ظاهرة إرهابية مميّزة في تاريخ الولايات المتحدة ، ضد الزنوج وغيرهم] .

والأذكياء : لا حاجة من أجل ذلك لأن يكون المرء ماركسياً . سنكلير لويس وصف هذا الانحلال الفاشستي ، مع احتفاظه بعدد من الأوهام عن الليبرالية البرجوازية ، في روايته ، عندنا هذا ليس ممكناً ، بعد أن سبق له ، في إلمر غانتري ، فضح الارهاب الفاشي المسموح به « ديمقراطياً » بل والمشجَّع .

إذاً فالخصائص الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للولايات المتحدة أنجبت فيها ايديولوجيةً تدور حول دفاع مباشر ومكشوف عن الرأسمالية ، عن حرية المشروع . من وجهة النظر الطرائفية والفلسفية ، إن الدور القيادي الذي تحوزه في أيامنا الايديولوجيا الأميركية في معسكر الرجعية له معنى قطيعة مع الطريقة التي وصفناها ، تحت شكلها المتطوّر بشكل كامل ، أي تحت شكلها الالماني ، بأنّها أبولوجيا غير مباشرة للرأسمالية . هذه الأبولوجيا غير المباشرة أفلست مع انهيار الهتلرية ، يجب عليها أن تخلي المكان من جديد للدفاع ـ التبرير ـ التمجيد المباشر .

من أجل وضوح العرض ، لنبدأ بطُرُق دفاع الرأسمالية . بالنسبة للأبولوجيا المباشرة كما بالنسبة للأبولوجيا غير المباشرة على حد سواء ، معضلة رأسمالية المونوبولات تبقى مركزيةً . وهذا يُفهَم بسهولة : إنّ تمرّد الجماهير ، الذي تعزم بحكم التعريف كلُّ أبولوجيتيقا على تهدئته أو على تسييره في قناة ملائمة للرأسمالية ، موجهٌ جوهرياً ضد المنظمات المونوبولية . والجماهير التي قد قبضت على روابط هذه المنظمات مع قوانين سير عمل الرأسمالية لا يمكن أو تقريباً أن تَمَسّ بدعاوةٍ أبولوجيتيقية . إن وجود وهيمنة وتوسّع المونوبولات يجُند يومياً للاشتراكية وليس فقط في صفوف الذين هم مستغَلون مباشرة بل أيضاً بين المثقفين . مسجلاً بكره عدم نجوع الدعاوة الاميركية بين المثقفين الفرنسيين ، بل وعداءَهم حيالها ، ريمون آرون يعطي عن الأمر السبب الآتي : « بالنسبة لمعظم المثقفين الأوروبيين ، مناهضة الرأسمالية هي أكثرُ من نظرية اقتصادية ، إنها إيمان بديل » .

هتلر كان قد حلّ المعضلة ببساطة صبيانية : أضفى على الرأسمال الكبير الألماني ـ ولكن الالماني فقط ـ اسم « اشتراكية جرمانية » . (اللاعقلانية القصوى كانت تخلق الجو الروحي اللازم لتصديق هذه الترهة بشكل أعمى) . بما أنّ ايديولوجيي الرأسمالية الأميركية لا يستطيعون ولا يريدون ولوج هذا السبيل ، لا يبقى لهم إلاّ أن يقدموا رأسمالية المونوبولات بوصفها شيئاً عرضياً ، يمكن بالتالي إلغاؤه . لنأخذ على سبيل المثال ولتر ليبمان Walter Lippman * : طريقة تفكيره هي طريقة الاقتصاد السياسي المبتذل . يُماثِل بين تقنية واقتصاد ، ولكنه عملياً يتكلم تقنيةً حيث يقول انه يتكلّم اقتصاداً . وهذا يتيح له أن « يبرهن » ، ولكن دون أن يُقنع ، انطلاقاً من مقدّماته ، أنّ تطور التقنية

[* أشهر صحافيي الولايات المتحدة بعد الحرب].

والانتاج الكتلي « لا يقتضي ولا يفرض بذاته المونوبولات » . « التمركز ليس مصدره في التقنية بل في الامتيازات » . ومن أين تأتي هذه الامتيازات ؟ الجواب جدّ بسيط : الليبراليون هم الذين أتاحوا بل سهلوا ميلاد امتيازات كهذه بتطبيق محدود العقل ومغلوط لمبدأ « دَعْه يعمل » . ولكن ، بين ١٨٤٨ و ١٨٧٠ ، كان حسب ليبمان « المذهبُ الجماعي »«collectivisme» صاحب « الأولية الفكرية » (ومن أين كانت تأتي هذه الأولية ؟ الجواب أبسط أيضاً : من « المناخ الروحي » . . .) . إذاً فمن خطيئة لليبراليين وُلدت المونوبولات . الاقتصادي السويسري روبكه Roepke يحدّد لها أصلاً مماثلاً ، حين يتكلّم عن « عبادة الكبير الضخم » التي كانت سائدة في أواخر القرن التاسع عشر . تماماً مثل ليبمان ، ينفي الضرورة الاقتصادية لتركز الرأسمال ، إذاً لظهور التروستات ، الكارتيلات ، الهولدينغات ، الخ . في مكان آخر ، يرى فيها ، بدون أن يسجل التناقض مع النظرية الآنفة ، إرثاً إقطاعياً . على كل حال ، كما يقول ليبمان ، التروستات لم تَنْمُ عضوياً ، لقد « صنعو » ها ، « فبركو » ها ، أو تركوها تُفَبْرَك .

مهما يكن من أمر ، وراء وفوق الخلافات على الأصول ليبمان وروبكه متّفقان على تقدير أنّ المونوبولات لم تكن محتومة بتاتاً . لقد صفّيا بسعادة بالغة كل التعيينات الجوهرية والموضوعية للاقتصاد الامبريالي . مثل معلّميهما ، الاقتصاديين المبتذلين لأواسط القرن الماضي ، لم يجُريا قبضاً فكرياً إلاّ على ظاهرات سطح الرأسمالية . والحال ، حتى تظاهرةٌ في السطح ، حين تُعزَل بشكل مصطنع عن قوانين التطوّر ، لا يمكن من حيث هي تظاهرة في السطح إلاّ أن تُشوَّه .

بالطبع ، حتى إذا التركّزُ والمونوبولاتُ لم يظهَرنَ بموجب قوانين اقتصادية ، فإن وجودَهن له مع ذلك مفاعيل مُخِلّة ، وعلى المبرِّر أن يعلِّل . إذا صدّقنا ليبمان ، يكون الاقتصاد السياسي الكلاسيكي منذ حينه قد اكتشفهنّ (نعَمْ ، المونوبولات الحديثة !) بوصفهنّ عوامل « احتكاك » ، « تشوّش » ، ولكن هذه المصطلحات تدلّل على أنه « قلّل بشكل خطير في تقديره لأهميّتهنّ الاجتماعية » . . . هذا الخطأ يجب إصلاحه ، تحديداً ، بديماغوجية الأبولوجيا المباشرة . « من هنا الأهمية الاستثنائية التي ترتديها مسألة أن نعلم ما إذا كان إفلاس الليبرالية يمكن أن يُعزى إلى خطيئةٍ لليبراليين ، أو ، كما يفكّر الجماعيّون ، إلى ضرورة اجتماعية لا مفرّ منها » . فالخطيئة فعلاً ليست قابلة للإصلاح إلاّ في الحالة الأولى . إذا كان تشريع المجتمع البرجوازي هو الذي صنع التروستات ، فبإمكانه أيضاً أن يحدّ من سلطتها بل وبإمكانه أن يحذفها تماماً ، بإمكانه أن يضع حداً لتركّز الرأسمال ، لِ « جماعيّة رجال الأعمال » . تلك هي المهمّة العظيمة لليبرالية اليوم . وليبمان يدفع باحتقار محاولات التوفيق لبعض الليبراليين الآخرين ، مثلاً ستوَرت تشيز : « الديمقراطية السياسية يمكن أن تبقى في جميع الميادين ، بشرط أن تَبعد عن الاقتصاد » (التشديد من ليبمان) . خطيئة الليبراليين ، هي بالعكس « اعتبارهم امتيازات الشركات المالية شيئاً مطلقاً ولا

يمسّ » . ولكن التغيير ممكن : « رجال اليوم لديهم القدرة على إصلاح النظام الاجتماعي بتغيير القوانين » .

بما أن ليبمان لا يرى إلاّ سطحَ المجتمع الرأسمالي (السطح المشوَّه) ، فهو لا يفكرّ حتّى بأن يتساءل كيف تولد القوانين ، أي بأن يفحص العلاقات بين الاقتصاد والبنية ـ الفوقية الحقوقية والدولتيّة . بل يكتفي بأن يؤكّد ، بالثقة الهادئة للبلاهة البرلمانية ، أن التحوّل ممكن ، مهملاً السؤال الوحيد المفيد : أية قوى اجتماعية هي قادرة على تحقيق هذا التحوّل فعلياً ؟ إلى أيّ حدّ سلامة النيّة غائبةٌ من مثل هذه الإيماءات ، هذا ما يمكن أن نراه عند موازيه روبكه ، حيث أنّ سياستّه المناهضة للمونوبولات « النشيطةَ » التي تبلغ ذروتها كما عند ليبمان في نداء إلى المشرّع ، تعتمد الحجّة الآتية : « أمّا أن ذلك ممكن التحقّق فهذا ما يدلّل عليه مثالُ الولايات المتحدة مع قانون شيرمان الصادر في عام ١٨٩٠ ، القانون الذي يحظر كل مونوبول وكل كارتيل ، والذي يؤلف اليوم أيضاً أساس الحقوق الاقتصادية الأميركية » . أجل ، تضطره الوقائع إلى أن يضيف مباشرة أن هذا القانون انكشف عن كونه حتى الآن غير فعّال » . يحمّل مسؤولية ذلك ، من جهة ، إلى السياسة الجمركية للولايات المتحدة التي تساعد المونوبولات ، ومن جهة أخرى ، إلى واقع أنهم لم يبذلوا ما يكفي من العزم والطاقة لتطبيقه عملياً . ولكن في هذه الحال ، إذا كان المذهبُ النيوليبرالي ، حذفُ المونوبولات بالطريق التشريعي ، ما زال رغم ذلك يُقدَّم بوصفه المنظور الوحيد المثمر ، عندئذٍ يجب أن نُعجب بشجاعة روبكه الذي يقدِّم لقرّائه حماقات هو نفسه لا يستطيع تصديقها .

ليبمان ورُبكه ليسا بالطبع سوى مثالين ، وثمة مؤلفون آخرون يصلون إلى نفس النتائج بدروب تفكير أخرى . ولكن ثمة شيئان مشتركان لهم . أولاً ، إنهّم يقدّمون ما يدعى الآن « إقتصادَ السوق الحرّ » بوصفه المنظومةَ المثالية : « الاختلالات »المحتملة هي ظاهرات ثانوية يمكن دوماً حذفها بسبيل التشريع ، وهو أمرٌ يزيده سهولةً كوننا نعيش في نظام « حرية » و « ديمقراطية » ، حيث كل شيء يُضبَط بلعب الأكثرية . ثانياً ، طريقتهم تمثّل كأنها عودة إلى كلاسيكيّي الاقتصاد السياسي . ولكن ماذا بالضبط عن هذه العودة ؟ إن عظمة الكلاسيك هي كونهم أسّسوا نظرية القيمة ـ الشغل ، بتعبير آخر كونهم صاغوا ، وإنْ بعدُ بشكل ناقص وقطَعيّ ، القوانينَ الواقعية للرأسمالية ، بحيث كان يغدو من الممكن كشف تناقضاتها ، كما يظهر توًّا في انحلال مدرسة ريكاردو . ليس الأمر اليوم عودةً إلى هذه الكلاسيكية عينها ، بل هو عودة إلى خلفائها ـ تلامذتها المبندَقين المنحلّين ، الاقتصاديين المبتذلين ، الذين كانوا على وجه التحديد قد أزالوا من نظرية الرأسمالية فكرة التناقض وأوّلوا الكلاسيكيين ناسبين إليهم تفاهتَهم الخاصة ذاتها ، رغبتَهم في « التنسيق » بأيّ ثمن .

ماركس بينّ بوضوح هذا الميل إلى الابتذال عند شخصية انتقالية هي بعدُ بأهمية جيمس ميل

Mill . مقابلاً ميل بريكاردو ، ماركس يكتب : « عند المعلّم ، ما هناك من جديد وهام ينبسط وينمو في وسط « زبل » التناقضات المخصب ، ينتزع القانون من صدام الظاهـرات المتناقضـة » . عنـد ميل ، بالعكس ، « حيثما العلاقاتُ الاقتصادية - إذاً أيضاً المقولاتُ التي تعبّر عنها - تحوي تناحرات ، حيثما هي ليست سوى تناقض ووحدة تناقضات ، يمجّد وحدة التناحرات وينفي التناحرات » . وهذا الميْل إنما يشتدّ عند المبتذلين اللاحقين .

أجل ، هذا لا يكفي لتمييز الاقتصاد السياسي المعاصر . إذْ أن الذاتوية الاقتصادية ، من مذهب المنفعة الحَدّية إلى كينز وإلى العلم الأميركي اليوم ، تَدّعي نفسها هي أيضاً وريثة الكلاسيك . لِيبان يُجري تزويراً تاريخياً مماثلاً حين ينسب نفسه إلى آدم سميث . بالحقيقة ، إن أبولوجياً بتفاهة جان باتيست سِه Say لا بدّ أن يَظهر لاقتصاديي اليوم مفكّرا عميقاً وعالماً خالياً من الأحكام المسبقة . الأمـر كذلك عن مالتوس : بموجب ما سبق ، لن ندهش لكونه اليوم موضع تكريم ولكون نظريته عن السكان تعـرف رواجاً كهذا . لكن مالتوس نفسه يجب أن « يُحسَّن » لحاجات المدافعين المعاصرين ، في اتجاه رجعي : فهو لم يكتب سوى « أبولوجيا للبؤس العمالي » (حسب كلمة ماركس) ، في حين أنّ ما يستخلَص من التجديد الراهن لمالتوس ، هو مطلب إبادة شعوب بأسرها ، أبولوجيا هذه الحروب التي تُعَدّ فيها الضحايا بالملايين (أنظر مثلاً فوغت Vogt) . ولكن حتّى مؤلفون أكثر عصريةً ، قليلو الاستعداد للذهاب إلى هذا البعد في النتائج ، يعتبرون كما يُنتَظَر من مالتوسيين جيّدين تزايدَ السكان السريع سببَ البؤس. يرون فيه العلّة التي بسببها لا تستطيع فضائل الرأسمالية أن تمارس حتى إنجاب الازدهار العام (هذه حال روبكه) .

هذه الاعتبارات لا تكاد تلمس معضلات الاقتصاد الرأسمالي اليوم : لم يكن قصدنا سوى تحرير الخطّ الموجّه للايديولوجيا بعد سقوط الهتلرية . في ديماغوجيا هتلر الاجتماعية كانت تناقضات الرأسمالية ، المقدَّمةُ على أنها لا تُقهَر بالوسائل الطبيعية السويّة ، كانت تخدم كلفّة قفز في الأسطورة . أما الدفـاع الراهن (المباشر) عن الرأسمالية فيتخلّى في الظاهر عن الأسطورة وعـن اللامعقـولية . ففـي الشـكل والعرض والأسلوب نحن دوماً أمام استنتاجات مفهوميّة ذات هيئة علْمية . ولكنْ في الظاهر فقط : إذْ أن محتوى هذه البناءات المفهومية هو غياب المفاهيم الخالص ، إنها بناءات علاقات غير موجودة ، فيها تُنفى القوانين والتحديدات الواقعية ، يُبقى عند الارتباطات السطحية ، لا يُفصَح إلاّ عن الواقع الاقتصادي المباشر ، إذاً بدون مفاهيم . تحت الغلاف العقليّ ، أمامنا شكل جديد من اللاعقلانية .

شكل جديد ليس كذلك على نحو مطلق . في إشارتنا إلى رجـوع الاقتصـاد السياسي الأمـيركي وتابعيه الأوروبيين إلى الاقتصاد المبتذل في القرن التاسع عشر ، كنا نلاحظ أن جميع الاتجاهات المناهضة

للعلم الخاضرة في الاقتصاد السياسي الحديث تشتدّ وتستفحل وفق حاجات دفاع الرأسمالية المباشر في العهد الامبريالي . لقد كان ماركس يفضح في الاقتصاد المبتذل للماضي اتجاهاته المحايثة إلى اللاعقلانية : هذا يصحّ أكثر أيضاً للاقتصاد السياسي الراهن : لا عقلانية الاقتصاد المبتذل الضمنية صارت صريحة . بما أن بسط ماركس يؤلف عرضاً أساسياً للمشكلة التي تعنينا هنا ، ستسمحون لنا بأن ننقله بتمامه : « الأشكال اللاعقلانية التي تحتها تظهر علاقات اقتصادية معيّنة وفيها تتلخصّ عملياً ، لا تمسّ البشر الداخلين فيها في وقائعهم وتصرّفاتهم اليومية . بما أنهم معتادون على التحرّك فيها ، فإن فهمَهم لا يُصدَم بها على الإطلاق . إن تناقضاً شاملاً ليس فيه إذاً بالنسبة لهم أي شيء سريّ غريب . في الأشكال الظاهراتية المنتزعة من المجموع الذي يربطها ، العاديّةِ الروتينيّة حين تؤخذ بشكل معزول ، يحسّون أنفسهم في بيوتهم كالسمك في الماء . هنا يصحّ ما يقوله هيغل بصدد بعض الصيغ الرياضية : ما يجده الفهم العادي لا معقولاً هو المعقول ، ومعقوله هو هو اللامعقول بعينه » .

II

يتذكّر القارىء لا ريب أن هذا التلميح إلى التأمّلات الهيغلية عن الرياضيات قد بُسط برحابة في الفصل الخامس من هذا المؤلف . هيغل يبينّ كيف أن ظهور تناقضات جدلية حقاً يرتدي بالنسبة للفكر الميتافيزي هيئة اللامعقول ، وفي الوقت نفسه كيف أن الفكر الجدلي يستطيع أن يرفع هذه التناقضات إلى معقولية عليا . البرهان المنشأ هنا عن الرياضيات ، ماركس يوسّعه إلى دراسة المجتمع العامة ، يجعلنا نرى الحالات الوجودية العيانية التي تنبثق منها ، كانعكاسها الفكري ، معضلاتُ اللاعقلانية . يبيّن بشكل مقنع كيف ولماذا يستطيع عملاء الرأسمالية المباشرون أن يتحركوا في مياه اللاعقلانية براحة كاملة ولاوعي كامل ، وأيضاً لماذا تستطيع الايديولوجيات التي تتموقع فكرياً واجتماعياً في مستوى هؤلاء العملاء أن تستقبل « لا معقولية » المقولات الاجتماعية (« أشكال الوجود » أو « شروط الوجود » ، كما يقول ماركس) بسذاجة ، كأمور بديهية . بطبيعة الحال ، اللامعقولية المحسّة هكذا تتجلّى بأشكال بالغة التنوع ، وبادىء بدء على نحو غير واع ، بدون أن يُعترَف بها كـ لا معقولية ، بدون أن تُبلوَر في فلسفة لا عقلانية . الأمر هكذا عند الاقتصاديين المبتذلين ، بل أيضاً في بدايات الماخيّة ، بشكل خاص في البراغماتية ، التي هي ، كما كنّا نقول في البداية ، إيديولوجيةٌ بابيتات* ملتصقةٌ بواقع الرأسمالية المباشر تماماً . ولكن استفحال التناحرات الطبقية يضطرّ إلى « تعميق » للمسائل الايديولوجية : لذا فتطور اللاعقلانية الألمانية للطور الامبريالي ، مع هتلر كذروة ، مثاليّ أنموذجي .

[* نسبة إلى بابيت Babbitt بطل وعنوان قصة سينكلير لوّيس الشهيرة . برجوازي ميسور ، نموذج أميركي متوسط ، فكره ثرثرة « جوانية » لا تنقطع . . .]

اليوم، مع ذلك ، اذْ تعود أبولوجيا الرأسمالية بقوّةٍ الى الشكل المباشر ، فقد ظهرت وضعية فكرية جديدة . من الطبيعي أنْ لا تكون، في الفلسفة ، لاعقلانيةُ النموذج الألماني هي المهيمنة بل البراغماتيةُ والماخية . كل السيمانطيقا * الأميركية ، نيوماخيّة فتغنشتاين وكارناب Carnap ، إنماءات البراغماتية عند ديوي، هنّ بلا استثناء نتاجات هذا التيار الذي يعلّل أيضاً كون التيارات الفلسفية التي تمدّ بالأصحّ، من حيث طرائقيّتها ، خطَّ اللاعقلانية الألمانية الممهد للفاشية، لم تحرز موقعاً مسيطراً. يلعبنَ فقط دورَ فلسفات «الطريق الثالث». هكذا الوجوديةُ الفرنسية (التي قليلاً ما سنتكلم عنها لا سيما وأننا كرّسنا لها كتاباً: الوجودية ام الماركسية؟)[1].

هنا، وفق هدف هذا الملحق ، لا نزعم دفع هذا التحليل ، سنكتفي بإبراز مقتضب لما هناك من أمر جديد في الفلسفة الامبريالية لما بعد الحرب. خطوطهـا السيّدة كانت مرئية جيّداً، هذا من نافل القول ، في الفلسفة الأميركية لما قبل الحرب، أثناء الطور الامبريالي . الا أنها ببساطة تهيمن اليوم على كل الايديولوجيا . كان يمكن التعرّف على ذلك ، مثلاً، منذ أمد طويل عند ديوي، يمثّل البراغماتية في مرحلتها العليا. من البداية كان يضع نفسه بطلاً مدافعاً وايديولوجياً لِـ «نمط الحياة الأميركي». من البداية، كان يرفض الدراسة الموضوعية للعالم الخارجي بصورة مستقلة عن الوعي، مقتصراً على فحص المنفعة العملية لهذا العمل او ذاك ، في عالم مفترض (في جوهره لا في تفاصيله المنسوبة الى الأعمال الفردية) سرمَدياً. بطبيعة الحال، كان لتطوّر هذا العالم الخارجي في الاتّجاه الامبريالي أن ينعكس في محتوى وبنية فلسفة ديوي.

ولكن في السيمانطيقا والنيوماخية أيضاً ـ والحد الفاصل بين الأثنين كثيراً ما يصعب رسمه ـ، يظهر امتداد قويّ المفعول للماخية يلبّي الاشتراطات الايديولوجية لإمبريالية اليوم الأميركية . التصنّع الماخيّ المتظاهر عن «الصرامة العلمية» يحافَظ عليه بلا تغيير ، ولكن في الوقت نفسه يتخذ الابتعادُ عن الواقع الموضوعي مقاييس أوسع. من الآن فصاعداً، لم تعد مهمّةُ الفلسفة «تحليل الإحساسات» بل فقط تحليل المدلولات الكلماتية والبنى التركيبية ـ النحوية. بموازاة هذه السكولاستيقا التي تذهب حتى غياب المحتوى غياباً تاماً، تتجلّ الأبولوجيتيقا المكشوفة بمزيد من القوّة. الماخيّة الأصلية وُلدت كسلاح فلسفي ضد المادية، جوهرياً على أرض الغنوزيولوجيا، أرض نظرية ـ معرفة العلوم الدقيقة. أشكالُ اللاأدرية الحديثة، التي درسناها آنفاً، قد وفّرت بالطبع نقطة انطلاق جيدة لأكثر من تيار من تيارات اللاعقلانية،

[* علم معاني الكلمات]

1 ـ ترجمة فرنسية ، دار ناجل، باريس.
[وتوجد ترجمة عربية ، بيروت].

والماخيةُ رفدت على الدوام هذه اللاعقلانية بدعم. ولكن اليوم ، إنها الأبولوجيا المباشرة والعامة . السيانطيقا تدأب على تحقيق منهجيّ عن المفاهيم العامة للحياة الاقتصادية والاجتماعية، كي تخلص الى أنّ تلك تشكيلاتٌ نُطْقيّة ، كلماتٌ بلا محتوى ، ولا تقول شيئاً . ما ينبع من ذلك ، يبيّنه جيداً الماركسيّ الانكليزي كورنفورث، حين يذكر كتاب باروز دنهام، الانسان ضدّ الأساطير: «نرى اذَنْ أنه لا يوجد كلب بوجه عام ، لا يوجد جنس بشري ، ولا منظومة ربح ، ولا أحزاب، ولا فاشية ، ولا أناس لا يشبعون او يلبسون أسمالاً، ولا حقيقة، ولا عدالة اجتماعية. بالتالي، لا توجد معضلة اقتصادية، ولا سياسية ، لا توجد معضلة الفاشية ، مشكلة غذائية ، مسألة اجتماعية . بنفخةٍ أزالوا من العالم كل المشكلات الهامة التي لوّعت النوع الانساني في كل الأزمنة». ماضياً الى العواقب الاجتماعية لمثل هذه الفلسفة، يتابع كورنفورث: «كي نأخذ مثالاً جدّ بسيط، لننظر الى مناقشة من النوع المألوف بين عمال ومستخدِمين: ما هي الوصفة السيانطيقية لتسوية هذا النوع من الخلاف؟ إنها تنعكس بشكل واضح في أقوال ربّ العمل التي ستكون تقريباً : فلننسَ كلّ هذه اللغة الغريبة ، هذه الكلمات: «شغل»، «رأسمال» ، « ربح » ، « استثمار » ، التي ليست سوى اختراع عسفي من محرِّضين سياسيِّين يلعبون على عواطفكم وهيجاناتكم. لنتكلّم من رجُل الى رجل ، ولنحاول ان نتفاهم». في حالة أخرى، كورنفورث يبينّ أيضاً كيف تنفّذ السيانطيقا طلبيّةً اجتماعية تُقدَّم لها مباشرةً من قِبل الرأسمالية: تلك حال فوغت ، المالتوسي الأميركي، الذي يحلّ «سيانطيقياً» كلَّ المسائل الزراعية. . . .

ولكن عند فوغت نرى يَظهر أيضاً وجهُ الطريقة الآخر: الصوفية اللاعقلية ، الذي لم يكن موجوداً في الماخية الا في الحالة الضمنية. مطبّقاً على المسألة الزراعية الطريقة السيانطيقية ، يقول فوغت إن الأرض «واقعٌ لا يُعبَّر عنه». وهذا بمثابة تخطٍّ للأدرية العاديّة: الواقع لا يقع فقط خارج قبضات المعرفة ، إنه فوضى لا معقولة ، نفس الاتجاه يظهر بوضوح أشدّ أيضاً عند ستورت تشيز . فاحصاً عملية التجريد، تشيز يعطي كمثال وصفَ قَلَم. يحاول أن يعبّر على نحو او آخر عن هذه الحادثة في ما فيها من أمر غير ـ نطقي ، غير ـ كَلِميّ، من أمر مكاني ـ زماني. ونتيجة هذا الجهد للتعبير بالكِلم عن اللاكِلم ، بالمنطوق عن اللامنطوق ، هي تعريف القلم بوصفه «رقصة إلكترونات مجنونة». هنا تَظهر اللاعقلانية الجديدة بوصفها تحويلاً ذاتياً وإنسانياً وأسطورياً تاماً للظاهرات الطبيعية. من جهة ، ليس التعريف بأي حال تعريفَ القلم كجزء من الواقع الخارجي بصفات ووظائف القلم . ما يقوله ستورت تشيز عن القلم يمكن أن يقال بنفس القدر والجودة عن البيت او عن طاولة المكتب . موضوعاتُ ـ أشياءُ ـ أغراضُ العالمِ الخارجي، موضوعات الطبيعةِ والمجتمع (فالقلم هو أيضاً موضوع اجتماعي)، معرّفاتٍ بحركة الإلكترونات، هذا سلفاً ومباشرة صوفية لاعقلانية . من جهة أخرى ، حركة الإلكترونات ليست «رقصة مجنونة» الاّ للانطباعوية التي تقتصر إرادياً على المباشر. موضوعياً، هذه الحركة لها قوانينها المعروفة عقلياً ،

وإن من خلال تقريبات ، من قِبل العِلم. ستورت تشيز يعطي تعريفه لباس «الدقة العلمية» ، الرائج اليوم ، الذي تحته تبزغ صوفية مسعورة .

اذْ ليس بوسعنا الانكباب على تحليل مفصّل لهذا اللون الجديد من اللاعقلانية ، فلنسعَ الى إيضاح نزوعه العميق بفضل بضع صيغ ـ مفاتيح من أحد أقطابه ، وهو فِتغِنشتاين. هذا الأخير يعلن: «تستطيع الجُمَل تمثيلَ كل الواقع ، ولكنها لا تستطيع تمثيل فكرة الواقع التي يجب أن تكون محويّة فيها حتى يكون هذا التمثيل ممكناً ـ ألا وهو الشكل المنطقي . . . . ليس بوسع الجمل ان تمثّل الشكلَ المنطقي ، بل هو الذي ينعكس في الجمل . ما ينعكس في اللغة، اللغة لا تستطيع تمثيله. ما يتعبّر في اللغـة، نحـن لا نستطيع التعبير عنه باللغة. الجمل تبينّ الشكل المنطقي للواقع ، تكشف النقاب عنه. . . ما يمكن أن يبيَّن لا يمكن أن يُعبَّر» .

ليتذكرِ القارىء إلماءاتنا عن الطريقة الفينومينولوجية ، وبشكل خاص تعليقات ماكس شيلر بهذا الصدد. عندئذٍ ستظهر وحدةُ تيارات اللاعقلانية الحديثة ـ الوحدةُ المحدَّدة اجتماعياً ـ وفي الوقت نفسه تعاقبُ مراحلها المختلفة (المحدَّد اجتماعياً هو أيضاً). بعزيمة مساوية لعزيمة فِتغِنشتاين ، عاد شيلر الى هذه المباشريّة اللاعقلية كما الى الأساس الوحيد والمحتوى الوحيد للفلسفة. ولكن مع هذا الفرق وهو أنّه يعتبر هذا المحتوى اللاعقليّ قابلاً لأن يعبَّر. فقط مع المرحلة الوجودية للفينومينولوجيا تتأكّد اللاعقلانية بوضوح تام . ليس أن هذه الموازاة تميل الى إقامة تسلسل نسب بين الوجودية وفتغنشتاين: هذه المعضلات الطرائقية لها أسٌ اجتماعي ، واشتراكُ كما وتنوّعُ الطرائق والنتائج هما انعكاساته المفهومية . اذاً فأمر القرابة بين فتغنشتاين والأحوال المتأخرة (الوجودية) للفينومينولوجيا كأمر القرابة ، التي ذكرناها في ساعتها ، بين ماخ وهوسِرل (قد نذكر أيضاً «عجز العقل» لدى شيلر) .

مرغَماً على استخلاص نتائج هذه الحالة ، يكتب فتغنشتاين بصدد العلاقات بين العلم السيانطيقي والحياة : « نشعر أننا حتى حين نكون وإذا كنّا أجبنا عن كل معضلات العلم فاننا لن نكون بعدُ قد لمسنا معضلات الحياة . إذْ لا يَبقى أيّ سؤ ال ، وهذا بالضبط هو الجواب . نشهد حلّ مشكلة الحياة في اختفاء المشكلة (أليس لهذا السبب ، الرجال الذين صار لهم معنى الحياة واضحاً غير قادرين على أن يقولوا ما قوامها ؟). فهو حقيقةٌ ما لا يُقال . إنه ينكَشِف : هو شيءٌ ما صوفيّ » .

لا عجب ، والحالة هذه ، في أن مُعجباً بفتنغنشتاين ملتهباً ، هو خوزه فِراتر مورا Ferrater Mora ، يحتفل به فيلسوفاً لليأس : « هايديغر ، سارتر ، كافكا ، كامو ، يَدّعوننا بعدُ نعيش مع الثقة بوجود عالم . القطيعة التي يعلنونها يمكن أن تكون مرعبة بقدر ما تشاؤ ون ، إنها ليست جذرية . فالأساسات لا تزال ماسكة ، الزلزال الذي يهزّنا يخرّب منازلنا العتيقة ، ولكن بين الخرائب ما زلنا نستطيع

أن نعيش ونستطيع أن نرمّم . أما فتغنشتاين فيدَعنا بعد هذه الخسائر الطائلة يتامى تماماً . إذْ حين مع الخرائب تزول الأساسات ومع الشجرة المقطوعة الجذور ، لا يبقى لنا شيء نعتمد عليه ، بل ولا نستطيع أن نسند ظهرنا إلى العدم ، ولا أن نجابه العبث بوضوح الروح . علينا بالتمام والخلاص أن نزول » .

مورا يعترف أيضاً بأنّ عند فتغنشتاين ، كما في كلّ السيمانطيقا عدا ذلك ، العقلَ محمَّلٌ كل الخطايا : « الفكر هو المشاغب الكبير ، يجب أن نقول تقريباً : الفاتن ـ المغري الكبير . يصير الخطأ الكبير ، كبيرة كبائر الانسان » . في العالم الذي يصفه فتغنشتاين ، المركز هو « العبث بلا تخفيف » ، فيه « فعل أو واقع السؤال عينه يوضع في سؤال » . وستورت تشيز ، من جهته ، يستخلص من تحليلاته السيمانطيقية كل النتائج ، لدرجة أن العرض يتحوّل إلى المضحك الفظ . أفلا يقول أنه يجسد قِطّه « هوبي » الذي « ليس خاضعاً للأوهام الهذيانية التي يسبّبها استخدام مغلوط للكلمات . . . نظراً لأن لا شأن له مع المنطق الصوري والفلسفة . . . . حين أضيع في أدغال اللغة ، أعود إلى وجهة نظر هوبي كما نحو جاذب مغناطيسي » .

هكذا فمن « الصرامة العلمية » تسيل اللاعقلانية طفحاً. الممثلون الرئيسيون لهذا الاتجاه لا يريدون أن يسمعوا حديثاً عن هذه القرابة التي تصلهم بحركةٍ كانَتْ ذروتُها الهتلرية : يبحثون ويجلون أجداداً يريدونهم أمجد . بنفس الطريقة التي يريد بها ترومان أن يمثل أمام الرأي العام كواحدٍ من خلفاء واشنطن ولنكولن ، لا كواحد من متابعي هتلر ، تسعى أبولوجيتيقا عصرنا ـ وهي لاعقلانية بأرضها وأساسها ـ وراء البحث عن أسلافها بالأفضلية في حركة الأنوار ، في عصر التنوير . وهو أمر يوازي بالضبط جهود اقتصاديينا لتصنّع رجوع إلى كلاسيكيي علْمهم . لقد بيّنّا لماذا هذا الرجوع إلى المنابع مستحيل : بالنسبة لهم ، شاؤ وا أو أبوا ، إنّ جان باتيست سه ، إنّ خلفاءه الأفقر منه أيضاً ، إنّ مالتوس أخيراً (وقد جُعل أيضاً أكثر رجعية وبربرية مما كان) ، هم الذين يمثّلون الكلاسيكية . الأمر كذلك في الفلسفة . كاوفمان ، مثلاً ، يريد أن يجعل من نيتشه متابعاً جديراً بكبار فلاسفة الأنوار . ولكنه أمر فائق الدلالة وعالي التمييز أن يكون « ميلادُ الأنوار الجديد » الذي نشهد قد أفضى ، بين غيره من الاكتشافات العظيمة ومن إعادات التقييم العظيمة للماضي ، إلى بعث للماركي دوساد de Sade .

إن بطلان مثل هذه الانتسابات ليس مردّه إلى الصدفة . لا ريب ، أبولوجيو ومبتذلو القرن الماضي أخفوا الحقيقة الاقتصادية ، شوّهوا العلاقات الواقعية ، أزالوا المشكلات الحقيقيّة وأحلّوا محلّها مشكلات باطلة . ولكن ، رغم سوء نيّتهم العلْمية ، فبصدق آمنوا بصلابة النظام الرأسمالي التي لا تتزعزع وبامكانات تطوره اللامحدودة ، شأنهم في ذلك شأن جورج أوهنه وغستاف فرايتاغ وسواهما في الميدان الذي يناسبهم ، ميدان الأدب الرديء . . . . اليوم ، الموازون الأدبيون للاقتصاد السياسي

الأبولوجيتيقي بشكل مباشر ، للفلسفة السيمانطيقية ، هم منشدو اليأس النيهيلستي : كافكا ، كامو ، . . . (لا نتحدّث هنا عن الأدب إلاّ من حيث هو مُفاعل للتيارات الاجتماعية وليس عن القيم الأدبية بشكل خاص التي هي خارج النقاش) .

عن ظاهرة اليأس سنتحدّث بالتفصيل في مكان لاحق . نكتفي الآن بالمناسبة بأن نلاحظ أن الايديولوجيين الأكثر بروزاً يُبدون ريبيّة عميقة إزاء محاججتهم ذاتها ، إزاء المنظورات المتفائلة التي يُفترَض أنها تنبع منها . لا ريب ولا جدال ، يمكن أن يوجد ، حتى بعدد غفير ، بلهاء يصدّقون ولتر ليبمان حين يؤكد أن تشريع الولايات المتحدة ذاتَ يوم سيزيل حقاً ، وإن ببطء ، التركّزَ « الزائد » للرأسمال ، أي التروستات . ولكنّ صحافياً مطّلعاً وخبيراً مثله لا يصدّق بالطبع كلمةً من ذلك . إذاً فماذا يعتقد ؟ ما الذي يحدّد موقفه ؟ اليأس ، أو الكلبية ، أو الاثنان ؟

في جذر حالة ذهن أبولوجيّي الامبريالية الفكريين ، لا تمثل فقط استحالةُ العثور لمعضلات رأسمالية المونوبولات على حلٍّ قادر على ضمان سيطرتهنّ وفي الوقت نفسه على تهدئة عداء الجماهير . هناك أيضاً الحالة الحاضرة للنضال ضد العدوّ الرئيسي ، الاشتراكية . إذْ أنّ كلّ الايديولوجيا الرأسمالية تنزع إلى أن تدحض بالشكل الأكثر إقناعاً الذي تستطيع البديلَ الاشتراكي ، الذي يصير أكثر إلحاحاً وحتميةً فأكثر . بين الحربين العالميّتين ، كان ذلك يبدو بسيطاً نسبياً للأيديولوجيين البرجوازيين : بعد أن تنبّؤوا ، في السنوات الأولى من بناء سلطة السوفييتات ، بانهيار الاشتراكية النهائيّ للأسبوع التالي ، مدّدوا قليلاً المهلة التي في نهايتها ستكشف « التجربةُ » عن فشلها . عند إعلان كل مشروع من مشاريع الخمس سنوات ، أكدوا أنه مستحيل التحقيق . صعوبات نمو الاشتراكية الوليدة حولوها إلى قرائن إفلاس نهائي . أجل ، ينكبّون اليوم أيضاً ، من حين إلى آخر ، على هذا النوع من الاعتبارات ، ولكنّ أثرها الدعائي يغدو أكثر فأكثر موضع شك ، فالتباعد مع الواقع يُصبح فادحاً أكثر فأكثر . مقاومة الجيش الأحمر الظافرة أمام أكبر قوّة عسكرية في العالم ، انتصاره الساحق على هتلر ، البناءات السلميّة العملاقة لما بعد الحرب في اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفياتية ، كل ذلك كشف للعالم المستوى الاقتصاديّ والتقنيّ العالي للاقتصاد الاشتراكي ، منحنى تطوّره الصاعد على الدوام .

وكل ذلك يزن ثقيلاً على الدعاية التي تعلن دورياً فشل هذا الاقتصاد . وهي دعاية لا يستطيعون مع ذلك التخليّ عنها : عندئذٍ يغيرّون الوسائل . ولكن هذه الوسائل الجديدة تبينّ ، حيثما تجري المعارك الايديولوجية الحاسمة للحرب الباردة ، الهبوطَ الدائم لمستوى مناهضة السوفيات . لا يمكن أن تُشنّ حملات هجومية جديدة إلاّ بالافتراء أو التصريحات الكاذبة من عملاء مأجورين. إذا تذكرنا أنّ منذ ثلاثين سنة كان أوتو باور هو الايديولوجي رقم ١ للشبح الاشتراكي ولانهياره ، وأنّ الأميركيين كان لهم

كرافشينكو* ، استطعنا أن نقيس السقوط . وبما أن القضية مع نوع كرافشنكو هي أقلّ من أي شيء قضيةُ النقاش الايديولوجي المركزي ، لذا يشكّ القارىء بما يمكن أن ينتج عن ذلك فيما يخصّ مستوى « النقاش » ، في الميادين التي لا تنتسب مباشرة إلى الدعاية ، كالاقتصاد السياسي والفلسفة .

إلى أي حدّ الأسلوب ـ كرافشنكو دخل في المناقشات الأكثر تجريداً في الظاهر ، هذا ما بيّنته المجادلة بين سارتر وكامو . الكتاب الأخير لـ كامو نُقِد في مجلة سارتر من قِبَل فرانسيس جانسون بقسْوة ولكنْ بنزاهة . كامو أرسل رداً غاضباً مستنكِراً ، فيه كانت كلّ محاججة فلسفية حقاً ، بخاصة على مشكلات التاريخ ، تُتجنّب ، لصالح حجّة كرافشنكو : معسكرات الشغل في الاتحاد السوفياتي . هذا وسطَ اعتبارات عن هيغل وماركس ، الثورة ، الضرورة التاريخية والحرية الفردية . . . . بحقّ ، تجنّب سارتر ، في ردّه ، الدخول في ديماغوجيا كامو . فنّده بجدّ ، ثم ، حين وصل إلى حجّة الدعاية ، اكتفى بفضح سوء نيّة كامو وأقرانه : « لنتكلم بجدّ ، يا كامو ، وقل لي ، من فضلك ، أي نوع من مشاعر تستطيع كشوفُ روسيهRousset * أن توقظ في قلبِ مناهضٍ للشيوعية ؟ اليأس ؟ الحداد ؟ الخجل لِكونه إنساناً ؟ كلاّ بالطبع ! الشعور الوحيد الذي توقظها فيه هذه المعلومات ، وأقول ذلك بألم ، هو الفرح . فرح أنه أخيراً يمسك دليلَه بيده ، أنه يرى أمامه ما كان يريد بشغف أن يرى » .

أجل ، كانت هناك أشياء مماثلة في الايديولوجيا والدعاية الهتلريتين . لقد بيّنّا أي دور حاسم لعبته فيهما المضاربةُ على يأس الجماهير في البلدان الرأسمالية ، كيف هتلر وضع عمداً اليأس والهذيان في خدمة الرأسمال المالي لتعزيز هذا الأخير . ولكنّ ذلك حجبه ، لوهلة ، لمعانُ الديماغوجيا الاجتماعية . لايضاح الفرق مع الموقف الراهن ، يكفي التذكير بالقوة الهيجانية التي كانت لشعار كـ « تحطيم عبودية الفائدة » ومقارنته بتأكيدات ليمان المُعَزِّية عن تصفيةٍ شرعية للمونوبولات . من جهة أخرى ، فقد كان اليأس بالنسبة لهتلر دفّة قفز واقعية في حين أنّ أبولوجيَّ اليوم يرمي إلى مكافحة اليأس الاجتماعي : من هذه الحيثية ، ما كان مساعداً لهتلر صار عائقاً . هذا الفرق لم يُنشئه الايديولوجيون إرادياً ، فالواقع الاجتماعي هو الذي يحدّد نقطة اندراج وأهداف الدعاية . لما كان هتلر ينكّر رأسمالية المونوبولات وراء قناع « الاشتراكية » فقد كان بوسعه أن يستغلّ يأس أو سخط الجماهير . أمّا أيديولوجيا الطبقات المهيمنة

[* موظف سوفياتي انتقل إلى الأميركان . كتابه « اخترتُ الحرية » أثار قضية شهيرة في باريس ١٩٤٨ ـ ١٩٤٩ ، تُرجم إلى عدة لغات ، صار كتاب مناهضة السوفيات لفترة .]

[* دافيد روسه كان في اواخر العقد الخامس أحد أقطاب « القوة الرابعة » المزعومة (ومعه سارتر وآخرون) التي لم تعمّر طويلاً . كتب عن معسكرات الشغل في الاتحاد السوفياتي . ـ مقدمة لوكاكش تحمل تاريخ اواخر ١٩٥٢ ، (الطبعة الفرنسية ١٩٥٨ و١٩٥٩) ، الملحق لا يحمل تاريخاً خاصاً . ستالين توفي في ١٩٥٣ ، المؤتمر العشرون انعقد في ١٩٥٦ .]

في الولايات المتحدة فهي بالعكس ايديولوجيا إبقاء رأسمالية المونوبولات في تمامها . ليس لها إذاً أن تسعّر السخط بل بالعكس أن تهدّئه . ما من شكّ على الاطلاق في أنّ كثيراً من نُشَطاء الامبريالية الاميركية يحسّون بالحالة الدنيا التي تضعهم فيها الأبولوجيا المباشرة للرأسمالية ، بالمقارنة مع أبولوجيا هتلر غير المباشرة . لذا تولد محاولات لاكتشاف أشكال دفاع وتمجيد ملائمة للشروط الجديدة . ولكن أية أشكال ؟ الفرق بين الأبولوجيا المباشرة والأبولوجيا غير المباشرة ليس قضية شكل بل قضيةُ محتوى اجتماعي . الجماهير ، المسحوقة من قِبل الرأسمال المونوبولي ، تبحث عن مخرج ، وعقلانيةُ ليمان وآخرين الجافّة تبدي نقاط ضعف كبيرة : من هنا دفعة جديدة من لا عقلانية ومن يأس .

المثال الأكثر شهرة ونفوذاً عن رجوع إلى الأبولوجيا غير المباشرة ، البالغة الفعل والجدوى في ظلّ هتلر ، هو « ثورة المديرين » لِـ برنهام Burnham . هنا نحس إلى درجة الجلاء البدهي بالجهد الرامي إلى تبنّي البنى الأساسية للدفاع غير المباشر . برنهام لا يفكّر في إنكار تناقضات رأسمالية المونوبولات ، بل ولا يفكّر في الحدّ من أهميتها واعتبارِها « حوادثَ طارئة » من السهل تصفيتها . بالعكس ، إنه يأخذها ، مثل هتلر ، كنقاط انطلاق لتفكيره ، ويحاول أن يحرّر من تحليلها منظوراً « اجتماعياً » ذا ديماغوجيةٍ فاتنة . جاحِداً تروتسكياً ، يأتي له على البال مباشرةً أنْ يماثِل البولشفية والفاشية . إلى هذا تنضاف فكرةٌ أخذها مباشرةً عن التِقنوقراطيين (ونجدها أصلاً عند ثورستاين فِيلِن Veblen) : حتى في الرأسمالية « الطبيعية ـ السوية » ، تحصل سيرورة مشابهة ، ألا وهي أن الرأسماليين ، حائزي وسائل الانتاج الشرعيين ، يبتعدون أكثر فأكثر عن الانتاج ، يشاركون أقل فأقل في إدارته العملية . إذاً فمكانهم يحتلّه بالتدريج الموظفون الاداريّون ، الـ managers ، المدراء ـ المسيِّرون . ككل « اكتشافات » الأبولوجيا غير المباشرة ، هذا الاكتشاف قديم جداً . منذ ١٨٣٥ ، أور Ure ، في كتابه فلسفة المعامل ، يدعو المدير ـ المسيرّ « نفسَ مشروعاتنا » . مثل مالتوس في حينه ، برنهام سارق وقح لأدب اقتصاديّ سقط في النسيان . سلطة المدراء الفعلية هي اذاً ، حسب برنهام ، القاسم المشترك الأعظم في التطوّر المتنوع للاقتصاد المعاصر . فهي ، تحت أشكال سياسية مختلفة ، تفرض نفسها في الاشتراكية كما في الفاشية أو الليبرالية الاميركية النمط ، على حد سواء . كما في حينهم الايديولوجيون الفاشست ، وكما فلاسفة السيمانطيقا ، برنهام يقوم أولاً بأول باغراق الفروق والتعارضات الواقعية بين المنظومات الاقتصادية . وينتج عن ذلك ليلٌ سيمانطيقي فيه تلتغي المفاهيم ، فيه يتماثل موظّف أو مدير المصنع الشيوعيُّ مع المدراء الرأسماليين .

في جميع الحالات ، هذا يمنح برنهام مخطّطاً هو فعلاً مخطط الأبولوجيا غير المباشرة . كهتلر ، يتظاهر بإنكار الرأسمالية ، ينفي أن التاريخ يفرض الخيار « رأسمالية أم اشتراكية »، يؤكد أنه وجد حداً ثالثاً. أجل، من خلال هذه القرابة الطرائقية العميقة ، إنّ تغيرّ العصر يترك بصمته. هتلر يتجاوز الخيار

« رأسمالية ـ اشتراكية » بمساعدة أسطورولوجيا لا عقلية ذات سلطان عاطفي كبير (لأنه ينذهب من يأس الجماهير وحاجتها إلى خلاص في عزّ أزمة ١٩٢٩) . برنهام أيضاً يرسم خطوط أسطورة ، ولكنْ على نغم الموضوعية « العلْمية » الجاف . بينما عند هتلر ، المحتوى الجوهري للايديولوجيا المعلَنة ينبع مباشرة من الحل الاسطوري للمعضلة ، يزعم برنهام فصلَ التحليل « العلْمي » والايديولوجيا فصلاً شرساً : سيكون لنا أن نعود إلى هذه النقطة . هذا الفرق في النغم يكشف فرق الزمنَين ، فرق إمكانات فعل الدعاية . وهو ينعكس على الطرائقية نفسها . مهما كُلّياً كان يمكن أن يكون هتلر ، بصفته داعيةً ورئيساً ـ جلاّداً للرأسمالية ، فقد كان بامكانه أن يفكّر أنّ إعلان اسطورته سيجرف الجماهير التي بلغت أقصى اليأس . فماذا يستطيع برنهام أن ينتظر من أسطورته هو؟ الأبولوجيا غير المباشرة للرأسمالية المونوبولية ، التي يجعل نفسه نبيَّها ، لا يمكن أن تُفضي ، في أحسن حال ، إلاّ إلى « دوران أو جريان للنّخبات » ، «circulation des élites» ، حسب تعبير باريتو Pareto ، ايديولوجيا عزاء للبرجوازية والمثقفين البرجوازيين عند اقتراب انقلاب اجتماعي عميق .

برنهام ، كهتلر ، يسعى ليس فقط إلى إنقاذ بل إلى تعزيز الرأسمال المونوبولي . إلاّ أن هتلر كان يفكرّ أنه واصل إلى ذلك بـ« ثورة » قادرة حسب زعمه على قلب المجتمع بأسره . برنهام يتكلم هو أيضاً عن ثورة . ولكن في عرضه يبقى بناءُ الرأسمالية ، وخصوصاً علاقاتُها مع الجماهير الكادحة ، بلا تغيير . « الثورة » تحصل حصراً في المراتب الحاكمة . أجل ، برنهام وهتلر يستوحيان ازدراءً متساوياً للجماهير . ولكن ، حيث هتلر ينجح في تحريكها ، حيث ديماغوجيتّه تترك أثناء مدة دوام الحكم النازي بقاء مظهر نفوذ على الجماهير ، برنهام ، وهو في ذلك مثيل الليبراليين الذين يترفّع عليهم ، يعتبر « التحوّل الكتلي ـ الجماهيري » ، « التكتلن » ، أعظمَ الأخطار ، ويسعى بالتالي إلى منع أو بالأقل إلى حدّ سلطة الجماهير ، الأمر الذي يسوقه بشكل طبيعي إلى أن يضع على صعيد واحد مَذْهَبَةَ الجماهير من قِبل هتلر (أو من قِبل الصحافة الأميركية) وتربيتَها السياسية في الشيوعية . ينجم عن ذلك أن الانتقال إلى الأبولوجيا غير المباشرة عند برنهام ينكشف غيرَ قادر على خلق أسطورة ناجعة ، هذه البؤرة التي عندها تأتي لتشتعل شعاراتُ حريق ديماغوجيا اجتماعية جديدة . أبولوجيا برنهام غير المباشرة تبلغ ذروتها فقط في مطلب أو اشتراط خلق ايديولوجيةٍ كهذه ، ولكنْ ايديولوجيةٍ هي عنده مفصولةٌ بعناية وواقعياً مستقلةٌ ، بالطريقة والمحتوى ، عن النظرية ، المقدَّمة بوصفها « علْمية » .

إذاً فما هو في النازية واحد يُفصَل عند برنهام . كما في النيوماخية والسيمانطيقا ، العلمُ هنا « موضوعي » ولا يريد أن يكون له شأن مع الايديولوجيا ، مع الدعاية . هذه « الموضوعية » تتيح جوهرياً لبرنهام أنْ يوحي بأنّ توسّع سلطة المديرين أمر محتوم ولا مفرّ منه . أمّا الايديولوجيا فتحدّدها الحاجات العيانية واليومية ، ولا شأن لها مع الواقع الموضوعي للتطور الاجتماعي ولا مع تقدّم معارفنا عن

هذا الواقع . يجب على الايديولوجيين ، يقول برنهام ، « أولاً ، أن يعبّروا ، على الأقل بشكل غليظ ، عماّ يوافق حاجات الطبقة الحاكمة الراهنة ، وأن يساعدوا في تكوين موديل فكري وعاطفي يسهّل بقاء مؤسسات المجتمع المعطى وعلاقاته الأساسية ، ثانياً ، أن يعبّروا عن ذلك بطريقة يمكن معها أيضاً استدعاء انفعالات الجماهير. إنّ ايديولوجية تبغي مصالح طبقة حاكمة معطاة لا يكون لها أية قيمة كاسمنت اجتماعي إذا كانت تعلن بشكل صريح وظيفتها ، التي هي تأمين سلطة الطبقة المهيمنة على بقية المجتمع . على الايديولوجي أن يتكلم باسم «الانسانية» ، «الشعب» ، «العرق» ، «المستقبل» ، «المصير» ، الخ» .

من الصعب تخيّل درجة أعلى في الكلبية واحتقار الشعب . لكن ذلك أنّ برنهام هنا يريد التميّز عن أولئك من بين أقرانه الذين يرون أن بإمكان أية ايديولوجيا أن تؤدي وظيفتها لمجرّد امتلاكها جهازَ دعاية صالحاً . هذا ، يقول برنهام ، خطأ : « القضية أكثر بكثير من مهارة تقنية . إن إيديولوجية ذات نجاح يجب أن تَظهر للجماهير ، حتى ولو بشكل غامض ، معبّرةً عن بعض مصالحها » . وهذه أعلى قمة في الكلبية السياسية بُلِغت حتى الآن . أجل ، لقد رأينا قمماً كثيرة في العقود الأخيرة من السنين : مثلاً الأحاديث بين هتلر وراوشننغ . ولكن حين نقرأ برنهام ، يكون لدينا الانطباع بأن الأحاديث طُبعت بوصفها تعليقات موضّحة على أسطورة القرن العشرين لروزنبرغ ، - في حين أن برنهام هو لذاته راوشننغُهُ الخاص .

الى جانب الوجه الأخلاقي ، هناك الوجه السياسي . هتلر يُدلي هو أيضاً بتصريحات كلبية كثيرة (مثلاً حين يقارن الدعاوة السياسية مع إطلاق ماركة صابون) ، ولكنه في الوقت نفسه يَصهر ايديولوجية لها فعالية شيطانية ولها ، رغم أنها أو لأنها بالغةٌ درك المستويين الفكري والخلقي ، قدرةٌ على تعبئة الجماهير مرعبةٌ . أما برنهام فيكتفي بالإشارة إلى وصفةٍ لتفصيل ايديولوجيات فعالة ، تحت ذريعة أن « العلم » الذي يمارسه أجود من أن يصنع ايديولوجيات (الأمر الذي لم يمنعه من أن يطرح نفسه بعد الحرب داعيةً رقم ١ لحرب العدوان الجديدة) . في الواقع ، هذه الثنوية تترجم عن عجز أبولوجيّته غير المباشرة ، المكرّسة بالضبط لمداواة ضعف نفوذ الأبولوجيا المباشرة . لئن كان يكتفي بوصفةٍ طرائقية ، فلأنه لم يعد ممكناً للدفاع الرأسمالية غير المباشر إيجاد إيديولوجيا صِدام . أبداً لن تستطيع الجماهير أن تتحمّس لفكرة أن أصحاب الأسهم سيحلّ محلّهم المديرون ، لا سيا وأن ذلك ، حسب برنهام ، لن يغيرّ شيئاً في العلاقات بين العمال والمستخدِمين . حين يلوم التقنوقراطيين على كونهم كشفوا عن أهدافهم بفظاظة زائدة نوعاً ما ، فإن هذا اللوم يصيب برنهام ذاته . هذه المحاولة ، التي سرعان ما سقطت في الشبهة ، محاولة صنع دفاع غير مباشر للأمبريالية الأميركية ، هي دليل على أن الانتقال إلى الأبولوجيا غير المباشرة كان تابعاً لبنى وإمكانات عمل الأمبريالية الأميركية ، لا نتيجة عدم خبرة وعدم مهارة من جانب الايديولوجيين ، وهذا

ما يثبّته برنهام نفسه ، الذي ، في مؤلّفاته التالية ، المكرّسة لعرض ايديولوجيا حملة صليبية ضد الاتحاد السوفياتي ، لا يعود يتكلم أبداً إن صحّ القول عن « ثورة المديرين » .

III

هذا يقودنا إلى المركّبة الثانية للديماغوجيا الحديثة ، وهي الديماغوجيا القومية (أو المعادية للقومية) . من المعلوم أن هتلر استطاع أن يلهب مشاعر قومية ، بعضها كان مشروعاً ، حتى حرب العدوان والاستيلاء الشوفينية . برنهام والمدافعون الآخرون غير المباشرين عن رأسمالية اليوم يعتزمون نفس الهدف ، ليس فقط للولايات المتحدة بل لكل الشعوب ، ورغم كونهم عاجزين عن إنشاء الإيديولوجيا اللازمة . هتلر أيضاً فشل مع ايديولوجياه عن « أوروبا الجديدة » ، توسيع ايديولوجياه الخاصة خارج الحدود الألمانية . لكن فشل برنهام وشركاه يبدأ بصورة أبكر . إذْ ما السبيل إلى كَهْرَبة الأميركي المتوسّط من أجل الدفاع عن بلده على نهر يالو*؟ بطبيعة الحال ، سيكون هناك دوماً حفنةٌ من رأسماليين كبار ومن دعاة مأجورين لهم سيشتعلون ناراً ولهيباً لهذا الهدف ، وبين الأفراد العاديين ، تحت فعل دعاية حرب يقود جوقتَها الكتلية الرأسمالُ الكبير ، مناقشاتٌ حامية في المقهى على هذه المسائل . ولكن السؤال الكبير باقٍ : ماذا سيبقى من ذلك حين ستوضع الأقوالُ موضع العمل وحين ستوضع لكل واحد معضلاتُ حياة أو موت ؟

اللوحات الوثائقية الواقعية عن الحرب العالمية الثانية لا يفوتها أن تدعنا في ريبة من هذا الأمر . رغم أنّ اليابان عوملت خلال عقود من السنين بوصفها العدوّ الوراثي وأنّ الحرب بدأت بالنسبة للولايات المتحدة مع بيرل ـ هاربور ، أفلا يقول لأنفسهم جنود روايةٍ لِـ ميلر Mailer : « أي شأن يمكن أن يكون لي ضد هؤلاء الأبالسة اليابانيين ؟ أتصدّق أنني منشغل بمعرفة ما إذا كانوا سيحتفظون أوْ لا بهذه الأدغال اللعينة ؟ » ؟ أمّا تتمة المحادثة فلا تعبّر الا عن الحقد العميق . . . على الرؤساء . نفس الحالة يصفها ، بلهجة أكثر فتوراً وبروداً ، برومفيلد . ولئن كنا نجد في رواية ستيفان هيم[٢] ، هنا وهناك ، بعض المقاتلين المتحمّسين ، فإنهم رجال يؤمنون بشكل ساذج بالصليبية في سبيل الديمقراطية . وموضوع الرواية هو بالضبط وصف خيبتهم أمام السياسة الأمبريالية التي تزاولها الولايات المتحدة الأميركية في ألمانيا المحتلة . تجارب حرب كوريا تذهب في نفس الاتجاه .

[* خط حدود كوريا ـ الصين . حرب كوريا بدأت في ١٩٥٠ .]

٢ ـ الصليبيون ، ترجمة فرنسية ، دار غاليمار (ملاحظة المترجم الفرنسي) .

المعضلة الأساسية ، للبرنهامات ، تكون إذاً أن يجعلوا محسوساً للأفراد العاديين كونَ الوجود القومي للشعب الأميركي مهدّداً من قبل « المرامي العدوانية » للسوفيات . والحال برنهام نفسه يقول : « مهما تكن الحقيقة عن طاقة الجيش الأحمر العسكرية ، يبدو واضحاً ومعقولاً أن الزعماء الشيوعيين يحمّلونه دورَ دفاع ستراتيجي » . وبرنهام مقتنع بهذا الطابع الدفاعي لسياسة اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفياتية اقتناعاً حمياً للدرجة أنه يستخلص النتائج التالية (بالتوافق مع بعض تصريحات ماك آرثر*) : « لسنتين أو ثلاث سنوات ، نحن أحرار بأن نعمل مع الاتحاد السوفياتي والشيوعية كما نشاء دون المجازفة بنزاع عسكري » . من المستحيل تعريف ايديولوجيّة عدوان بشكل أفضل . ليس إذاً لأنّ برنهام ورفاقه هم شخصياً دعاةٌ سيّئون يفشلون في تعبئة الجماهير بغية دفاع قومي مزعوم ، بل لأن سياسةَ السلام التي ينتهجها الاتحاد السوفياتي ، إرادتَه الدائمة في التفاوض ، تظهران بوضوح متزايد للشعوب ، لأن الاتحاد السوفياتي لا يفوته قطّأن يشدّد على أنّ التعايش السلمي للمنظومتين الاجتماعيّتين أمرٌ ممكن . الفرق العملي بين أبولوجيا هتلر غير المباشرة وأبولوجيا الأميركيين المباشرة ، هو أن الأميركان وايديولوجيّيهم مرغَمون على البدء حيث لم يصل هتلر إلا بعد تمهيدات طويلة وأعمال غش واختلاس عديدة .

السبب العميق لهذه الحالة : إن إيديولوجيي الأمبريالية الأميركية ، وبرنهام على رأسهم ، لا يعتبرون الاتحاد السوفياتي قوةً سياسية منافسة للولايات المتحدة ـ بل هم مضطرّون إلى الاعتراف من حين إلى آخر بأن الاتحاد السوفياتي لا يتطلّع للسيطرة العالمية . إنهم يرون الخطر الحقيقي في توسّع الشيوعية : فهي ، لا الدولة الاشتراكية الأولى في العالم ، التي يعتبرونها الخصم الحقيقي . منذ نيتشه ، الاشتراكية هي العدوّ الرئيسي بالنسبة لايديولوجيا البرجوازية الأمبريالية ، وفي نضال كان لزمن طويل ذا طابع إيديولوجي غالب (وإنْ كان يجُمع مع الإجراءات القمعية والانتقامية التي كانت تزاولها القوّةُ الدولتيّة البرجوازية) . فقط منذ انتصار الاشتراكية في الاتحاد السوفياتي يُقاد هذا النضال أكثر فأكثر بوسائل السياسة الخارجية . من الطبيعي إذا ، مع تنامي القوّة السوفياتية وانتصار الاشتراكية في دول أخرى ، أن يشتدّ النضال تحت هذا الشكل .

لا يدخل في هدفنا أن ندرس كيف تحوي السياسة الخارجية للدول الأمبريالية ـ منذ الدعم الذي رفدت به كولتشاك ودينيكين حتى الحرب الباردة الراهنة ـ عناصرَ حرب أهليّة . هذا لا يهمّ موضوعنا إلا بالقدر الذي فيه النضالُ ضدّ الماركسية هو الآن في مركز كل المناظرات . إذا أخذنا الأمور حرفياً ، الأمر

[* الجنرال ماك آرثر : حاكم اليابان ، قائد الحرب الأميركية في كوريا ، من أكبر أقطاب مناهضة الشيوعية والاتحاد السوفياتي والصين . . .]

هكذا منذ نيتشه . ولكن الحالة الراهنة تمثّل شيئاً جديداً في الكيف . سبق أن لاحظنا أن اشتداد النضال وجد نفسه مرتبطاً بانخفاض دائم لمستوى الايديولوجيا البرجوازية الفكري والخلقي . هذا كان محسوساً عند نيتشه ، بالمقارنة مع مؤسّسي اللاعقلانية الحديثة الذين كانوا يكافحون الاعتقاد البرجوازي بالتقدّم . هذا الهبوط في المستوى كان يبدو قد بلغ نقطته القصوى مع هتلر . لكن هذا الأخير متجاوَز بشكل واسع مع برنهام وأقرانه . السؤ ال الذي يطرحه برنهام على نفسه هو هذا : ماذا يمكن وماذا يجب أن نضع مقابل رؤ ية العالم الماركسية ؟ هتلر كان بعدُ يملك فقاعات الصابون الساطعة لأسطورته ، التي لم يعد لبرنهام سوى مائها القذر .

برنهام يحسّ جيداً أن هنا نقطة ضعف موقفه . لذا ينفي عن نفسه بقوّة كلّ تصدٍّ لرؤ ية للعالم متلاحمة . كثيرون ، على حد قوله ، يسحرهم النداء إلى رؤ ية للعالم ويطلبون من البرجوازية شيئاً مماثلاً . ولكن « بما أننا ، نظراً للحالة الخاصة التي هي نَصيبُنا ، لا نستطيع أن نحوز إيماناً ، لذا فمصيرنا بشكل تدريجي وغير محسوس هو الانفعالية والعقم » . إنّ بكيفيةٍ أخرى يريد برنهام أن يجد من جديد النشاطيّة والروح الهجوميّة . في المقام الأوّل ، بعد مماثلته رؤ يةَ العالم والتوتاليتارية ، يقدّم غياب رؤ ية العالم في البرجوازية بوصفه القيمةَ العليا لهذه الطبقة ، الخيرَ المقدَّس الذي يجب الدفاع عنه بأي ثمن . في المقام الثاني ، حتّى أو بالضبط من وجهة نظر الفعالية السياسية ، يعتبر رؤ يات العالم نافلةً : « ليس صحيحاً أن حرباً من الحروب أو صراعاً اجتماعياً من الصراعات الاجتماعية لا يمكن أن يحرزا النصر إلا إذا كان البرنامجُ المدافَع عنه والدفاعُ نفسه لهما شكل إيجابي . العكس هو الصحيح في معظم الأحيان . بوجه العموم ، الناس يفهمون بشكل سّيء مع ماذا هم ، يفهمون على نحو أفضل بكثير ضدّ ماذا . » . وها هو يعطي ، كمثال ، الثورةَ الفرنسية بوصفها نفياً خالصاً وبسيطاً للنظام القديم . ليس من حاجة لأن يكون المرء مزوّداً بمعارف تاريخية معمَّقة كي يرى ما في هذه المحاجة من سفسطة . إذا كان الفلاحون الفرنسيون يقولون « لا » للإقطاعية ، فهذه طريقةٌ كغيرها للقول إنهم كانوا يناضلون من أجل ملكية الأرض ، من أجل حرية التصرّف بشغلهم ومنتَجات شغلهم ، من أجل الحرية السياسية ، الخ . في الواقع الاجتماعي ، الـ « نَعَم » و الـ « لا » مأخوذان دائماً في ترابط جدلي لا تُفكّ عراه . لا يوجد في المجتمع « لا » إلا وتحوي شيئاً ما بالغ الإيجابية . حتى اللودّيون ، محطّمو الآلات في بداية القرن الماضي ، كانوا يتطلّعون بـ « لا » هم إلى شيء ما إيجابي . أنْ تكون نظراتٌ تخلّفية قد أضفت الظلام على هذه الحقيقة ، تلك مسألةٌ أخرى . في حال الثورة الفرنسية ، على الأقل طالما أهدافُها لم تتجاوز الإطارَ الديمقراطي البرجوازي ، كان الأبطال يرون رؤ ية واضحة . التردّد ظهر (وهذا دليل على أن فكرة الاشتراكية لم تكن آنذاك سوى بدائية وجنينية) حين ساقت نتائجُ الانتصار إلى ما وراء أفق المجتمع البرجوازي ـ دون أن يرتدي مع ذلك ، حتى في تلك اللحظة ، طابع السلبية الخالصة الذي يتكلّم عنه

برنهام .

من وجهة النظر الفلسفية أيضاً ، موقف برنهام لا يُدافَع عنه . إحدى الأسطورات الوجودية ـ وقد يبّنتُ في مكان آخر وَهَنَها[٣] ـ هي أن النفي يمكن أن يكون مزوَّداً بواقعية ، بطبيعةٍ أصيلة (« العدم العادم » عند هايديغر) . والحال ، التأكيد والنفي ينتسبان إلى واقع موضوعي واحد وحيد ويعبّران ، في كثير من الأحيان تحت أشكال مختلفة ، عن نفس المحتوى . ولكن ، مهما كان هذا التصنيم للسلبيّ موقفاً لا يمكن الدفاع عنه من وجهة النظر الفلسفية ، فهو ذو جذور اجتماعية . إنه الدفاع الذاتي لانتلجنتسيا فقدت كل تعلّق اجتماعي وتحِسّ نفسها ، معزولةً كما هي في المجتمع ، في موقع إزاء لا شيء[٤]. (بالطبع ، إن عدم موقع كهذا هو بدوره شيء ما موجودٌ إيجابياً ، وحين يحدث لكتّاب مثل دوستويفسكي أن يَصِفوه ، فإن الوصف لا يتميّز عن وصف رجال أسوياء طبيعيين إلا بسيكولوجيا الأشخاص . فقط عند المنحطّين الأخيرين تغدو هذه الفلسفة عنصراً بنّاء في تمثيل الواقع : حينئذ يولد أدب هو موازي الفلسفة الوجودية) . برنهام يريد إذاً أن يجعل من هذه النيهلِستية نقطة انطلاق النضال ضد الشيوعية . من تعاسةٍ ـ فالدنيا التي يدافع عنها لم يعد لها تصوّرٌ للعالم ـ يجعل فضيلةً .

تلك ظاهرة عامة لزمننا أنْ يؤمِّن الدفاعُ عن العالم « الحرّ » ـ كأساس مزعوم لتطور سليم للبشرية ـ بالارتباط الوثيق مع منحطّي الذكاء والأخلاق . ليس الحلف عرضياً : من جهة ، إنّ جميع المنحطّين يشعرون بالغريزة أنهم لن يستطيعوا الاحتفاظ بقاعدة وجود إلاّ في عالم قيد التفسّخ (حتى حين يتخيلون أنهم في تعارض عنيف وملتهب مع هذا الأخير) . ومن جهة أخرى ، إنّ الكلبية السياسية للمنظومات الفائقة الرجعية تستطيع أن تستخدم بشكل واسع ايديولوجيات آتية من الانحطاط . لذا فبرنهام يحتلّ اليوم المكان الذي كان بالأمس لروزنبرغ أو غوبلز ، وهما مثقفان منحطّان آخران . إنّ ايديولوجيا دفاع الرأسمالية المباشر يجب أن تنتشر بكلبية خبيثة ، ينبغي أن تخنق الحرية والديمقراطية باسم الحرية ، أن تهيِّىء وتخوض الحرب باسم حماية السلام . . . . إلى هذا ينضاف أن هذه الدعاية ، ليس فقط تعمل بالكذب (كرافشنكو) ، بل تنكر لا أقلّ ، بواسطة صحافتها ذات الإصدار الكبير ، جرائم موسومة ومؤكدة (مثال : المعاملة السيئة النازلة بالأسرى الكوريين والصينيين) : كما كان العدَميّان روزنبرغ وغوبلس داعيتي هتلر « بالولادة » كذلك فالكلبيّ برنهام ايديولوجيُّ الحرب الباردة « بالولادة » .

ليس علينا أن نفحص بالتفصيل الآثار السياسية لدعاية كهذه . سيكفي مثال لتبيان كيف تطبع

٣ ـ كتاب وجودية أم ماركسية ؟ (ملاحظة المترجم الفرنسي) .
٤ ـ بالفرنسية في النص الأصلي (ملاحظة المترجم الفرنسي) .

هذه النيهلستية الايديولوجيا التي تستلهمها سياسةُ كل يوم وكيف هي ، اذْ تستخلص بنفسها نتائج الوضعية الاجتماعية ، تفضح جوهرها ذاته ، عدمها ذاته . أدالبرت فاينشتاين ، الضابط السابق في أركان حرب جيش الدفاع الألماني ، نشر منذ بعض الوقت مجموعة يعرّف فيها الجيش الألماني الجديد الناشىء بأنه « جيش بلا جَيشان عاطفي » . الجَيشان العاطفي العسكري ، يشرح فاينشتاين ، يمكن في تمجيد وتسعير القيم الحربية ، إنه تعبيرُ الوجدان القومي ، شرحُ إرادةِ النضال ، الاعتزازِ الرجولي . في الماضي ، هذا الجَيشان العاطفي كان مرتبطاً بواقع الحروب . هذا الارتباط حطّمته دعاوة هتلر ، ومع ذلك ، إبان الحرب ، حاول جنود الجبهة ، الذين كانوا قد تنازلوا عن كل نوع من جيشان عاطفي وزخم انفعالي ، إبادةَ الخصم حيثما كان ذلك ممكناً لهم . انطلاقاً من هذا ، يستنتج فاينشتاين : « النضال الذي تزاوله الأمم الصناعية لم يعد يعرف زخم عواطف الحرب . . . . من حيث طرق تدريبها وسلوكها في ميدان القتال ، القوات الأميركية هي بالواقع جيش بلا جيشان عاطفي » .

فاينشتاين يرى بوضوح أن الحروب «الجيّاشة» (التي كان موضوعها يثير حماسَ الجماهيرِ، الأمّةِ) قد اختفت مع هتلر . ولكن بما أنه غير قادر على معارضة أهداف هتلر الحربية اللاإنسانية بمثل عليا اجتماعية وإنسانية حقيقية ، فإنّ التعاسة تصير فضيلة. وفاينشتاين يعارض ، تماماً مثل برنهام، دعايةَ الهتلرية الصاخبةَ ، بغياب أفكار ومُثل كامل. اذْ، في أصل ضياع «الزخم العاطفي»، يرى فاينشتاين التحوّلَ الصناعي لألمانيا والولايات المتحدة لا التطورَ الرجعي لِبُناهما الاجتماعية.

هذا يقود فاينشتاين، المنظّر العسكريّ، بالضبط الى حيث يصل برنهام في الصياغات الجوهرية لايديولوجيته. يمكن أن نجد بين مؤلفين معاصرين متنوعين اتّفاقات كثيرة من هذا النوع. إنها تبينّ كم يحدّد الواقع الاجتماعي كيفية مواجهة المعضلات وطريقة الحلّ والحلّ نفسه. ايديولوجيات الرأسمالية الاحتكارية لها، على جميع المسائل التي يطرحها الواقع الراهن ، جواب واحد بعينه، سلبي بشكل تام : لاشيوعية، بأي ثمن، كل شيءما عدا هذا. واذا كنا لا نستطيع ان نعارضها بأي مثل أعلى فليكن العدم بديله. ولكن مهما طاب للبرنهامات أن يعرّفوا، بكل الكلبية المرغوبة، المحكّات «السوسيولوجية» لايديولوجيا ناجعة حسب زعمهم ، فمن غير الممكن أن نسحب من العدم أي شيء يستطيع تعبئة الجماهير تعبئة ذات ديمومة. بمفردات أخرى، لا يمكن ان نستمدّ منه ايديولوجية، بالمعنى الذي يقصده برنهام. أجل، من الممكن خداع الرأي العام وقتياً، بفضل مونوبول وسائل الإعلام وبأكاذيب متنوّعة ومتناقضة، ولكنْ، وقد بينّ ذلك مثال هتلر، آثار هذه الأكاذيب، التي تصطدم مع الواقع بشكل لا ينقطع، محدودةٌ بشكل دقيق.

نجتاز مع فاينشتاين حدود الولايات المتحدة . وكان ينبغي ذلك ، فالصليبية ضد الشيوعية التي

يبشرّ بها برنهام عازمة على جر كل الشعوب وليس فقط الشعب الأميركي. وهذه بالضبط نقطة الضعف الثانية في الايديولوجيا الرجعية المهيمنة حالياً، برنهام يقول ذلك مرة أخرى بصراحة شرسة: «الولايات المتحدة بحاجة الى حلفاء ـ الى حلفاء لا الى مرتزقة. لكن لا يمكن أن نعلم يقين مَنْ حليفٌ ومَن يمكن أن يكونه والى أيّ حدّ». الرياء يظهر هنا في كون برنهام يضع الحليف مقابل المرتزق في زمن تبحث فيه السياسةُ الخارجية للولايات المتحدة عن مرتزقة تحت اسم حلفاء. اللايقينات التي يتكلم عنها ، وهي مبرَّرة منذ حين كتابته، تتجلّ أيضاً بصورة عيانيةٍ أكثر أيضاً في محاولةٍ نشرّها ريمون آرون بعد ستين. بصدد العلاقات فرنسا ـ أميركا ، يأتي آرون الى الحديث عن «المتعاونين» القدامى والجدد، عن «هؤ لاء الرجال الذين تجذبهم الزعامة الأميركية اليها بنفس الكيفية التي بها كانـوا في أزمنـة قديـمـة قد وضعـوا أنفسهم في خدمة الرايش الثالث . من المؤ سف أن يكونوا غالباً نفس الأشخاص في الحالتين». ويلوم آرون بمرارةٍ هؤ لاء الغربيين على كونهم «لا يتبدون مكترثين لخطر سيطرة روسية في الميدان الثقـافي». ويتعرّض لأنصـار الحياد : «إنهـم يؤ كدون بهـدوء أنّ في قدرة الأوروبيين أنْ يهـزّوا ما يدْعونـه النـير الأميركي ، وأنّ خطر الحرب يمكن تقليصه، إن لم يكن حذفه ، حالما يفكّ الأوروبيون عرى تضامنهم مع حمُاتهم المتنفّذين. تحـت شكلـه الأقصى، هذا الموقف منتشر خصوصـاً في فرنسـا ، وبخاصّـة بـين المثقفين».

الأمر الذي هو أيضاً قرينة ذات اهمية. ولكن ماذا وراء؟ ما يُلمح اليه برنهام حـين يتكلّـم عن حلفاء وعن مرتزقة.إنّ حقوقيٌ هتلر الرسمي السابق، كارل شميت (وقد بات معروفاً بشكل جيد من قراء هذا الكتاب)، الذي هو موشك على أن يصير منظر حقوق «القرن الأميركي»، قد أعطى أفضـل تعريف يمكن ان نجده الى هذا اليوم عن السياسة الخارجية الأميركية:«Cujus economia,ejus regio» ، «كما الاقتصاد ، كذلك البلد». الصيغة تعادل صيغـة برنهـام في الـكلبية، ولـكن تتخطّاهـا في الوضوح والدقة: التنطّع الاميركي للسيطـرة العـالمية مقَـرٌ به هنـا بشراسـة. وليس صدفـة أنّ هذه الصيغة تغيير معاصر على لحن صلح أوغسبورغ،«Cujus regio, ejus religio»، «كما البلد، كذلك الدين»*: الأمر المشترك في الصيغتين هو أنهما تعلنان ما هو علاقات قوّة وحسب ترتيباتٍ شرعية.

[* الأديان حسب البلدان ، الناس على دين ملوكهم ، كما دين الأمير كذلك دين الرعية ، الفلاح تابع للأمير . . . مبدأ قديم وعالمي، واقعياً . ـ صلح أوغسبورغ (١٥٥٥) أنهى حرب الامبراطور الكاثوليكي والأمراء اللوثريين، عزّز التجزؤ الألماني في شكل انقسام إقليمي ديني (ولايات بروتستانتية وولايات كاثوليكية). وتثبّتت هذه الحالة بعد حرب الثلاثين عاماً في معاهدات صلح وستفاليا (١٦٤٨). ـ مبدأ كارل شميت ، حقوقي «القرن الأمـيركي» يمـكن ترجمتـه: «كما الاقتصاد كذلك السياسة»، السياسة على دين الاقتصـاد». وهـو ذو مظهـر ماركسي، انـه نوع من شبـح اقتصـادي للماركسية].

بالتأكيد، الغلبة الاقتصادية هي دوماً من البداية، في العالم الرأسمالي، إحدى الوسائل الأكثر أمانة للتدخل في الشؤون الداخلية للدول مستقلة سياسياً . لكن طالما كان هناك مجموعات من قوى امبريالية متخاصمة، فقد كان تخاصمها يفرض على هذا التدخل حدوداً مضبوطة. بما أن نهاية الحرب العالمية الثانية لم تَدَعْ تبقى، كقوّة اقتصادية مستقلة فعلاً، سوى الولايات المتحدة الأميركية، لذا ليس فقط الصراعُ التنافسي بين القوى الامبريالية أصبح غيرَ متساوٍ في ميدان المستعمرات، بل القوى الامبريالية حتى ذلك الحين سقطت هي نفسها تحت التبعية الاقتصادية للولايات المتحدة. من الآن فصاعداً ، كانت السياسة الخارجية الاميركية ستتحدّد على نحو واسع بهذه الواقعة الاقتصادية الجديدة . وهذه الحالة الواقعة هي ما يعبّر عنه كارل شميت على نحو فظّ بنفس الطريقة التي بها كان، حين كان الناطقَ بلسان هتلر، يعلن: «الويل للمحايدين!»

لم يفت هذا التغيرّ أن يُحْدِث انعكاسات ايديولوجية هامة. أهمّها التوسّع الكبير للكوسموبوليتية، فكرة أن الاستقلال، السيادة القومية للدول ، شيءٌ تجاوزَه التاريخ (الأمر الذي لا يعني أن الشوفينية قد اختفت تماماً ـ التحريض في ألمانيا الغربية بصدد خطّ أودر ـ نايس* دليل على ذلك ـ، ولكن أهميتها باتت ثانوية). التطّور الاقتصادي والسياسي والثقافي، يقول ايديولوجيو الكوسموبوليتية، ينزع بقوّة متزايدة الى تكامل واندماج الدول ، الى الغاء السيادات القومية ، وفي تحليل أخير الى تشكّل دولة عالمية.

يمكن أن نلاحظ بهذا الصدد ـ كما فعلنا بالنسبة للهتلرية ـ أن الفكر البرجوازي في العهد الامبريالي يقرّ ضمناً بهزيمته في الصراع الايديولوجي الذي كان يخوضه ضد المادية التاريخية: رسمياً ، الفكر البرجوازي يكافح المادية التاريخية كفاحاً أعنف أيضاً من ذي قبل، ولكن الايديولوجيا ـ المضادّة التي بها يعارضها هي لباس تهريج صُنع من قطع من المادية التاريخية مشوّهة. كان الأمر هكذا مع «اشتراكية» هتلر، وهو هكذا جزئياً مع نظرية المديرين عند برنهام (عدم نفع الرأسماليين في الإنتاج، الخ). كذلك مع شميت، الذي يؤكد أولوية القاعدة الاقتصادية على السيادة السياسية. كذلك مع كوسموبوليتية اليوم. فالتصور الماركسي عن الرسالة التاريخية للرأسمالية، عن تشكّل سوق عالمية واحدة ، يظهر فيها تحت شكل كاريكاتوري ، فيه «توضع كل الاشياء رأساً على عقب»، وفيه مِن كل حقيقة استخلصوا أكذوبة. اذْ أخيراً ، اليوم ، هل توجد هذه السوق العالمية الوحيدة ، في حين أن ثمانمئة مليون من البشر يعيشون خارجها؟ أصحيح «أن خلق سوق عالمية من شأنه أن يحذف سيادة واستقلال الأمم؟ إن توثّق الروابط الاقتصادية عبر العالم لا يعني البتّة نهاية نموّ الأمم. فالتاريخ يبين

[*نهر أودير ورافده نايس، خط الحدود الجديد بين بولونيا وألمانيا، ١٩٤٥]

بالعكس أنّ شعوباً، كانت تعيش حتى الآن «بلا تاريخ»، قد استيقظت مع الاشتراكية الى وجود قوميّ واعٍ، أنّ، في جميع البلدان ذات نظام اشتراكي، الثقافة القومية، وعي الاستقلال القومي، والحماس الذي يثيره، لا تفتأ تنمو. هذا يصحّ أيضاً عن الشعوب التي ما زالت تعيش في النظام الرأسمالي، وعن الشعوب التي نظامُها سابق للرأسمالية، حيث دخولُ الرأسمالية يوقظ مشاعر قومية، وعياً قومياً، وحركاتِ استقلال قوميّ. فنظرية الكوسموبوليتية والدولة جامعة الأمم المتعدّدة هي اذاً في تناقض صارخ مع واقع زمننا. ما ان تستند الى بضع وقائع اجتماعية محدّدة حتى يظهر اكثر مما في اي وقت آخر عمى الايديولوجيا الامبريالية المرموق: مكرَهةً على الاعتراف بطموح الجماهير الى وعي سياسي أكبر، الى دور اقتصادي وسياسي وثقافي نشيط، إنها تجد هذا الطموح مؤذياً، خطراً يهدّد الثقافة. الأمر الذي يحبس الايديولوجيا الامبريالية، هنا أيضاً، في الدفاع البسيط الخالص، في الرفض المحض. سبق أن ألمحنا الى هذا الموقف للبرجوازية لدى معالجتنا مشكلة «التكتلن» (التحوّل الكتلي ـ الجماهيري)، ورأينا كيف، لوهلة قصيرة، كانت ديماغوجيا هتلر القومية والاجتماعية قد أتت هذه المشكلة بما يشبه حلاً.

أحد الحدود التي يفرضها على نفسه دفاعُ الرأسمالية المباشر، المهيمنُ اليوم، هو على وجه الدقة أنه اذْ يعود الى ليبرالية القرن التاسع عشر يرث منها الخوف من الجماهير، الرفض العنيد لمنح الجماهير كيانَها المستقل. هذا يعني أنّ بالنسبة لهذه الايديولوجيا، وحدها تدخل في خط الحساب وضعيةُ الطبقة المهيمنة ومثقّفيها. أما «شغل» الجماهير او «عجزها» فمتروك للدعاية (وللقمع). حين يَفصل العلم والدعاية، برنهام يستجيب اذاً بشكل جيّد للمتطلّبات الراهنة للبرجوازية.

فيما يتصل بالمسألة القومية وبالكوسموبوليتية، لاحظ ريكاردو لومباردي بصواب أنّ كل استعمار رأسمالي يُفضي الى تعزيز الطبقات المهيمنة المحلية القديمة. هذه الطبقات، كي تؤمّن سلطتها المترنّحة، تتحالف مع المستعمرين. بالأمس كانت الطبقات الاقطاعية، وما زالت تلك هي الحال في بلدان عربية كثيرة. اليوم، في البلدان الرأسمالية المتطوّرة (بل نحسب في عدادها دولاً ـ قوى كبيرة) التي استعمرتها الولايات المتحّدة، تضطلع رأسمالية المونوبولات بالدور الذي كان في الماضي دور الطبقات الاقطاعية: لقد صارت رأسمالية المونوبولات الدعمَ «الإنديجين»* من جانب الخونة لبلدهم. في هذا الإطار، تجد الايديولوجيا الكوسموبوليتية أنصاراً ليسوا محرومين من البأس والسلطان. إن الشعار السلبي لبرنهام: ضدّ الشيوعية مهما كان الثمن، حتى على حساب الاستقلال القومي، له، في هذه الشرائح الاجتماعية وعند المثقّفين الذين في خدمتها، قاعدةُ انتشار واقعية. الايديولوجيا الكوسموبوليتية

[* indigènes، لفظ يطلق على «السكان الأصليين»، ويُستخدَم بالأصل في نطاق عالم المستعمرات، آسيا وافريقيا...]

تصبح حينذاك ايديولوجيا الخيانة القومية خالصة وبسيطة.

هذا لا يعني أن التناقضات التي تحويها المسألة القومية قد جرى امتصاصُها: بالعكس، تفاقُمها واقعةٌ محقّقة. فحماية الاستقلال القومي تعبّيء بالفعل في كل شعب مراتبَ لا مبالية او عدائية نحو الشيوعية. والنضال المناهض للشيوعية الأميركي ـ الطراز يجلب اذاً بالضرورة وبشكل دائم حلفاء جدداً للشيوعية، ما دام الشيوعيون ، وفق تعاليم الماركسية اللينينية ، يؤكّدون أنفسهم في كل زمان ومكان حماة وأبطال الاستقلال القومي وحقّ الشعوب في تقرير مصيرها بأنفسها . على هذا ـ على مشروعه لِـ «نظام أوروبي جديد» ـ فشل هتلر. بما أن المخطّط الأميركي يستأنف على النطاق العالمي محاولة هتلر فهو يدلّل بذلك على أنه غير قابل للحياة حتى قبل نيله بداية تحقيق.

هنا نرى أيضاً لماذا صيغٌ فارغة ومحكوم عليها من الوهلة الأولى باللاجدوى ، مثل صيغة «جيش بلا جيَشان» لِـ فاينشتاين ، لا بدّ أنْ تظهر. فالشعاراتُ الملتهبة، زخمُ عواطف السياسة او الحرب، لا يمكن أن تندفق الا من مشاعر وقناعات، وجودُها في الجماهير واقعي فعلي. والحال، اليوم، المعارضةُ المبدئية لكل حركة شعبية تجعل أن دفاع الامبريالية الاميركية المباشر يتقلص الى تقنية دعايةٍ محرومة من المحتوى.

IV

هذا الغياب للمحتوى وثيق الارتباط بسمةٍ أخرى تميّز دفاع الامبريالية الاميركية المباشر عن دفاع الهتلرية غير المباشر : العلاقات الرسمية مع الدين والكنائس. الأسطورة الهتلرية كانت تتباهى بزعم نفسها ديناً بديلاً . مشتملة بالتالي على مساجلة سافرة ضد الكاثوليكية ، كانت تواصل، تحت شكل ديماغوجي ، الإلحاد الديني للفلسفة اللاعقلانية. كل هذه العناصر غائبة في أبولوجيا اليوم المباشرة: فهي على العكس تستند بقوّة الى الكنائس، الى الكاثوليكية بشكل خاص . جهاز دعاية الفاتيكان قريب من صوت أميركا قرابةَ بنك روح القلس من وول ستريت. بالطبع، لا يجب أن نأخذ حرفياً مناهضة ـ الكاثوليكية لدى روزنبرغ: ستارُ دخانٍ ايديولوجيٌ لم يمنع الفاتيكان وهيئة الأساقفة الكاثوليك الألمان من مساندة النظام الهتلري. لكن الفرق باقٍ ، وبديهيٌ أنّ مردّه ليس الى نقص في الايديولوجيا بل الى التطور التاريخي للولايات المتحدة . فالكنيسة والتجارة* كانتا فيها دائماً مترابطتين وثيقَ ترابطِ الفِرق البروتستانتية والرأسمالية زمنَ ولادة هذه الأخيرة. وبما أن الولايات المتحدة لم تعرف أزمات مماثلة لأزمات الأمم الاوروبية منذ الثورة الفرنسية، لذا فالايمان الديني أيضاً لم يعرف فيها

[* business ، بيزنس، أعمال، عمل، تعامل، تجارة. . .]

هزات عنيفة. إنّ دفاع المجتمع الرأسمالي في الولايات المتحدة لم يكن عليه بالتالي أن يُدخل في منظومات الأبولوجيا غير المباشرة أيّ شيء مما يشبه الإلحاد الديني. ما دُعي لا أدرية بعض الأذهان القويّة الاميركية كان، بالمقارنة مع الأزمات الايديولوجية الاوروبية ، شيئاً لطيفاً خفيفاً. هكذا فحلف الكنائس، الفاتيكان بخاصة، مع الامبريالية الاميركية، تحوّل الى صليبيّة مشتركة ضدّ الماركسية بموجب التطوّر العضوي للمجتمع الأميركي.

ليست مهمتنا دراسة الأهمية السياسية لهذا الحلف (مثلاً نجوعه لدى الفلاحين وصغار البرجوازيين التخلّفيين) . وحده يهمّنا الوجه الايديولوجي ، مسألة معرفة ما إذا كانت مساندة الدين استطاعت أن تجعل أنْ حلَّ محتوى فلسفيّ محلّ فراغ الأبولوجيا المباشرة وسلبيّتها الجذرية ، ما إذا كانت هذه المساندة قد ملأت النقص الذي تركه التخلّي عن كل دين بديل من طراز روزنبرغ . تجب الاجابة : كلاً . أنْ لا تكون تيارات فلسفية مثل الوجودية ، امتدادِ الالحاد الديني ، قد توصّلت إلى لعب دور دولي ، أنْ تمثّل ايديولوجيةً متوسّطة ، للطريق الثالث ، هذه قرينة سلبية عن الحالة . حتى نجد عن هذه الحالة قرينةً ايجابية ، يجب أن يكون ممكناً تبيانُ أين ومتى أثار الحلف مع الدين موضوعات فكرية جديدة ، حماسة دينية ، أو حتى شبه ـ دينية ، دينية ـ زائفة وحسْب .

لكننا لا نجد شيئاً من هذا القبيل . إن مفكراً مضاداً ـ للثورة بشكل عميق ، هو بردياييف يقول لنا لماذا ، حين يندب نقص دينيّة رجال زمننا : « غالبية البشر الساحقة ، بما فيهم المسيحيون ، مادية . إنها لا تؤمن بقدرة الروح ، لا تؤمن إلاّ بالقوّة المادية ، الاقتصادية أو العسكرية » . الأمر الذي ليس ، رغم كل شيء ، ليس بتاتاً غير قابل للاتفاق مع إعلان إيمان ديني أو كذا عبادة أسطوراتيّة . لقد بيّنّا بصدد شوبنهاور وكيركغارد، أيّ « كونفور » ذهني يمكن أن توفره إلحاديةُ الأوّل الدينية ودينيّة الثاني الجيشانيّة ، للانتلجنتسيا المنحطّة . إن الحاجة إلى الكونفور الذهني تكبر مع سير نموّ هذه الانتلجنتسيا الانحطاطية . لقد اتخذت هذه الحاجة من الآن أشكالاً دينية بصورة مباشرة (مثلاً في الكاثوليكية الباروك baroque * التي لها رواج كبير في النمسا) . فهي تستطيع اليوم أن تحمل رايات التديّن ، التي هي سياسياً على الموضة ، بدون أن تغيرّ شيئاً من موقفها الأقلاقي الأساسي . بدون أن تكون قد اغتنت أقلّ ما يمكن بفكر فلسفي . انظر المثال الذي يقدّمه بكلية نادرة ، ألدوس هكسلي ، القادم الجديد بين أساطين الصوفية . هكسلي ، الذي لا يؤمن أدنى إيمان بما يؤلف النواة الصلبة لكل صوفية كاثوليكية : الاتحاد بالله ، يكتب مع ذلك : « هذا لا يقلّل في شيء قيمة الصوفية بوصفها تقدّماً نحو الصحّة . إنّ أحداً لا يأخذ تمارين الرياضة السويدية أو تدابير العناية بالأسنان على أنها سبل مباشرة إلى الله . حين نجعل « البيسودان »

[* غريبة الأطوار ، غير كلاسيكية ،وهي اليوم واسعة الانتشار في العالم ، تحملها المؤسسات الكنسيّة] .

عاديّنا* ، نفعل ذلك حباً بالصحّة . ولنفس السبب ، علينا أن نجعل الصوفيّة والفضيلة عاديّنا » .

لن يفاجأ قرّاء هذا الكتاب بأن يروا هكذا الكونفور الايديولوجي يتجلّى بالتضافر مع اليأس ومناداة الله . هذا اليأس الديني ، يمكن أن نجده أيضاً عند برتراند رسل ، الذي يستمدّ منه ، تحن شكل باطل السخرية ، كل النتائج المضادة ـ للثورة . « ربمّا ـ هكذا كثيراً ما أتمثّل الأشياء ـ لا يريد الله أن نفهم الآلية التي بها يسير الكون المادّي . لعلّ الفيزائيين الذرّيين اقتربوا من الأسرار الأخيرة لدرجةٍ حكم معها بأن الوقت حان ليضع حداً لأعمالهم . وأي درب أقصر كان بوسعه أن يسلك من الدرب الذي مفـاده أن يتركهم يتابعون اكتشافاهم حتى إبادة البشرية ؟ لو كان في وسعي أن أتخيّل أنّ غزلاناً وسنجابات وبلابل وسنونوات سيعِشْنَ بعدها ، لكان في وسعي أن أواجه هذه الكارثة بصفاء : فالانسان قد برهن فعلاً أنه غير جدير بأن يكون مَلِك الخليقة » . لكن هذه الشطحات عن قيام الساعة لها دوماً محتوى سياسي دقيق : النضال المميت ضد الاشتراكية ، إذْ من المقبول أنّ هلاك البشرية يمكن تحمّله بسهولة أكبر من انتصار الاشتراكية . بالطبع ، ليس كذلك من المناسب أن نحمل على محمل الجدّ فرضيّة نهاية العالم : ما يُقصَد عيانياً بذلك هو اليوم الذي فيه ، يقول برتراند راسل ، « الارهابُ الأبيض سيَخْلف الارهابَ الأحمر » ، فيه « حكومةٌ عسكرية واحدة ستُقام في العالم أجمع » . « الميلاد الديني الجديد » ليس بالتالي شيئاً آخر سوى مصادقة ايديولوجية إضافية على الحرب الذرية .

وولتر ليبمان يكتب في مكان ما : « حين تجنّ الأزمنة ، يأخذ البعضُ المتاريسَ عنوةً وانقضاضاً ، وينسحب آخرون في أديرة » . الـ « دير » ظاهـرة عامـة للانحطـاط في زمـن الأزمـة : إنـه انسحـاب ايديولوجي ، بعيداً عن القتالات الكبرى ، رفض اتخاذ أي موقف ـ وفي هذا سيّان إلى حد كاف أن يكون الدير المذكور بوذياً أو كاثوليكياً أو . . . ملحداً . المهمّ هو الاتجاه الذي فيه يجري الهروب . إذْ من الخطأ ـ بالضبط حين تكون القضية صراعات حاسمة ـ أن تتبنّى في المسائل الايديولوجية كما في أية مسألة أخرى وجهة النظر التي بموجبها « من ليس مع فهو ضدّ » أو أن نضع في كيس واحد الذين يريدون أنفسهم حياديين أو يبحثون عن « طريق ثالث » . من هذه الحيثيّة ، الـ « دير » هو دوماً مع أو ضدّ أحد الحزبين المتصارعين . فليوكّلْ مورياك أو غراهام غرين أدباً فيه كلّ ما هو عيانيّ في المجتمع يَشحب ويّمحي أمام البواعث الدينية ، فهما ، وإن كانا « محبوسين في دير » ، يختاران الجهة الامبريالية من المتراس . عند كارل بارث على العكس ، نفيُ أنّ للدين تحديدات اجتماعية يقود إلى معارضة الحرب الامبريالية . ليس

[* بيسودان : ماركة معجون أسنان شهيرة . عاديّنا : سفرتنا اليومية : الخبز والفجل و (عند البعض ، طبقات وأيضاً) اللحم . . . . وأيضاً ، في استعمال آخر : القدّاس اليومي] .

عبثاً بالتالي تتكلّم الصحافة الرجعية عن بارث ، وخصوصاً عن نيمولر* ، كما عن أناس « ضائعين في الأرض الوسيطة التي لا مالك لها » (أو أناس يحاولون تضييع الآخرين فيها) . بينما من وجهة نظرها يبدو مورياك أو غراهام غرين يعمّقان رؤ يتهما للعالم . وهذا بمثابة تدليل على غريزة أمينة سياسية وإستيطيقية بآنٍ معاً . فالكون الذي يصفه مورياك وغرين ، إذا وضعنا « المعجزات » جانباً ، لا يتميّز في شيء عن انفلات غرائز الانحطاط .

هذه الملاحظات على الايديولوجيات الدينية المعاصرة تسوقنا إلى قول بضع كلمات عن « فيلسوف التاريخ الكبير » في عصرنا ، آرنولد توينبي . من وجهة النظر الفلسفية ، العمل الرئيسي لتوينبي لا يقدّم شيئاً جديداً : في جميع المسائل الجوهرية ، إنه تلميذ لشبنغلر ، تلميذ لتلميذ الحيوية . كل تصوّرات توينبي الأساسية : قطع وحدة التاريخ ، تساوي كل الحضارات في القيمة ، فضح أوهام التقدّم ، الخ ، تأتي من شبنغلر . ما يُدْعى أصالة توينبي ، بالنسبة إلى شبنغلر ، لا يتحدّد إلاّ في التفاصيل : اختلاف عدد « دورات الحضارة » التي بناها هذا وذاك . أنْ لا يستلهم توينبي بيولوجَويّة شبنغلر أمر قليل الأهمية . ما له اعتبار هو أنّ انتقال حضارة من الحالة الستاتيكية إلى الحالة الديناميكية عند توينبي هو نتاج معجزة محض لا عقلانية . لايضاح هذا الانتقال ، يلجأ إلى استعارات أسطورية بشكل كامل . وهذه طريقة يتصدّى لتبريرها بهذه الاعتبارات « الغنوزيولوجية » : « ما يعيد الحادثةَ على النحو الأفضل : صورٌ أسطورية من هذا النوع ؛ إذْ أن هذه الصور لا تعكّرها التناقضاتُ التي تظهر مباشرة حين تترجَم المشاهدةُ بحدود منطقية . في المنطق ، إذا كان كونُ الله كاملاً ، فما من شيطان يستطيع أن يوجَد بجانبه ، وإذا كان الشيطان موجوداً ، فإنّ الكمال ، الذي يأتي لافساده ، لا يعود كمالاً ، بحكم كونه موجوداً . هذا التناقض المنطقي الذي لا يمكن حلّه منطقياً يُتعالى عليه حدْسياً بخيال الشاعر والنبيّ » . هي ذي إذاً ، ولكن تحت شكل أكثر خشونة وبدائية بكثير منها عند شيلنغ العجوز ، الميثولوجيا مرفوعة إلى دور « شكل حدسي مآله استقبال الحقائق الكلية والتعبير عنها » . بالقطْع مع لا عقلانية شبنغلر البيولوجية ، لم نكسب إذاً سوى هذيان كبير . انخفاض المستوى الذي لاحظناه عند شبنغلر نسبةً إلى دلتاي وإلى نيتشه يتضاعف هنا نسبةً إلى شبنغلر ذاته .

من غير المفيد الدخول في تفاصيل بناء توينبي . لنبرزْ مع ذلك أنّ استعاراته من المسيحية تظهر في لحظة حاسمة من فلسفته للتاريخ . للأزمة الراهنة ، لا يرى توينبي مخرجاً إلاّ في عودة إلى المسيح : « من

[* كارل بارت: حسب البعض ، اكبر اللاهوتيين البروتستانت في زمننا ، وأبو « اللاهوت الجدلي » . ولد في سويسرة ، درّس في المانيا ، طرد منها في ١٩٣٥ . . . بعد الحرب ، أستاذ في سويسرة . ـ نيمولر : قسّيس قاوم هتلر بشجاعة . . . ثم عارض الأمبريالية الاميركية وحربها الباردة . . .].

يأخذ بالسيف بالسيف يؤخذ » . ولكن هذا التنبيه يتوجّه حصراً للبروليتاريا ، « الداخلية » و « الخارجية » (وهذا اكتشاف يتابعه توينبي عبر التاريخ بأسره وما هو إلاّ استعادة للنظرية الفاشية عن « الأمم البروليتارية ») ، لا للطبقات الحاكمة التي يتدبّر عنفُها تماماً مع المسيحية .

إذا ألقينا الآن نظرة إجمالية على الحالة الايديولوجية التي رسمنا لتوّنا خطوطها الأولى ، أتينا إلى تساؤ ل : أي مكان يبقى في هذا كله لأصالة الفكر ، عمقِه ، نجوعِه ؟ لسنا وحدنا نتساءل هذا . لنصْغِ الآن إلى الايديولوجيّ المحبّ للاميركان دني دو روجمون : « لسوء الحظ ، إن هذه الثورة من الثقافة على العالم الذي يحيط بنا قد بقيت إلى هذا اليوم محرومة من الفعالية المباشرة : إنها واقع نخبة صغيرة ، متزايدةِ العزلة عن العدد الكبير ، غريبةٍ عن التطور السياسي والاجتماعي والاقتصادي ، وبالتالي تخضع لقوانينها الخاصة ، التي صارت أكثر فأكثر غير مقبولة للروح . بين رجل الأعمال والسياسي والبروليتاري من جهة ، ورجل كـ ريلكه أو كـ هايديغر من جهة أخرى ، لم يعد ثمة لسانٌ مشترك ، تمثيلٌ مشترك لغايات الوجود ، لما يكوّن قيمَ الحياةِ والمجتمعِ . لم يعودوا موصولين فيما بينهم إلاّ بكلمات غامضة مثل حرية ، ديمقراطية ، عدالة ، يؤ وّلها كلٌّ واحد بطريقته . لم يعد ثمة سلطةٌ يعترف بها الجميع ، تعلن « الحقيقة » وتعرّف سُلّمَ قيمٍ مشتركاً . تقريباً كل ما يجري اليوم في أوروبا هو بدرجة أو أخرى في تناقض مع ما تعلنه الأورثوذوكسياتُ المختلفة ، الأخلاقُ البرجوازية أو معاييرُ العقل ، صالحاً وعادلاً » . ولكن دُني دو روجمون يفعل أفضل ، يذكر مثالاً ممتازاً عن عجز هذه الايديولوجيا ، التي يفضّلها مع ذلك على أية ايديولوجيا أخرى: كستلر Koestler ، وهو ممثّل شهير آخر لنفس التيار ، تلقّى بعد صدور إحدى رواياته المناهضة للشيوعية رسائلَ من طلاّب ، يأخذ منها روجمون هذا الشاهد : « إن وصفك للستالينية هو في رأيي صحيح تماماً . لهذا السبب سأسجّل نفسي في الحزب الشيوعي ، لأنني بالضبط أبحث عن هذا الانضباط» .

هذا العجز ، هذا الموقف المستقيل ، ليس فيهما ما يدهش . كلمة « يأس » بمفردها لا تكفي لتمييز محتوى هذه الايديولوجيا . فقد رأينا أن مع مفهوم اليأس استطاعت فلسفة هايديغر أن تمهّد مباشرة للفاشية . وإنّ أناساً مثل غراهام غرين يمكن أن يلعبوا اليوم دوراً مماثلاً . ولكن القضية بالمناسبة شيء مختلف ، شيء أكثر وأكثر عيانية . لا ييْأس من النشاط الانساني عموماً . هذا النوع من اليأس قد قاد ، من شوبنهاور إلى هايد يغر ، إلى معسكر الرجعية ، أو بالأقلّ إلى التعاون مع معسكر الرجعية . أمثال كستلر وروجمون لا ييأسون على نحو عام ، ييأسون بشكل خاص من « الرسالة » التي جاؤ وا يعلنونها ـ ألا وهي « الدفاع عن العالم الحرّ» .

لننصت أيضاً إلى شاهد ثقة ، كستلر عينه ، الذي يضع في فم بطل من أبطال روايته عصر التّوْق

هذه الأقوال التي يظهر منها أن الشخص يتكلم بصدق أكبر مما يجرؤ مبدعُه عادةً : « الآن ، أعتقد أن مصير أوروبا قد خُتِم وأن فصلاً من التاريخ الأوروبي وصل إلى نهايته . هذه ، إن شئتَ ، حقيقتي النظرية ـ التأملية . حين أنظر إلى العالم بشيء من التراجع ، إن صح القول « تحت نوع الأزلية » ، لا أستطيع حتى أن أجد ذلك مطَمْئِناً . لحسن الحظ ، أعتقد أيضاً بالأمر الأخلاقي الذي يقول : كافحِ الشرّ حتى حين يكون الكفاح بلا رجاء . . . . ولكن في تلك اللحظة عينها ، تصير حقيقتي النظرانية دعاية انهزامية ، النفوذ الذي تمارسه يصير لا أخلاقياً » . وكستلر ، بعد هذا الاعتراف ، يختِم بتصريح (ليس ، تحت قلمِه ، بلا دلالة) عن مستقبل الفنّ والأدب في هذا « العالم الحرّ » الذي هو يدافع عنه بكلّ هذه الحميّة : « الفنّ الأوروبي يموت ، لأنه لا يستطيع الاستغناء عن حقيقة ، وحقيقة اليوم مسمومة » .

مفاد ذلك بالنسبة لكستلر القولُ بأنّ عالمه الخاص لا يستطيع أن يتحمّل فنّاً يعكس الواقع بأمانة . هذا بالضبط ما كان مناهضو الفاشية الكبار قد لاحظوه في حينهم بشأن العلاقات بين الرايش الثالث والفنّ الحقّ الأصيل ، أي الفن الواقعي . (يجب القول ، إكمالاً للوحة ، أنّ هذا النوع من المشاهدة لا يمنع بتاتاً روجمون وكستلر من المشاركة في دعاية الحرب الأميركية) . إنّ الملاحظة عينها التي جعلت كتّاباً شرفاء خصوصاً للهتلرية منسجمين تحضر عند المدافعين عن « العالم الحرّ » كلون من تأنّق في قتالهم كدعاة ، كواقع أناس مسترخين مرتاحين يبتاعون ترفَ التهكم على ذواتهم . وهم بقلّة اقتناع برنهام بحقيقة ما يعلِن ، وكل واحد منهم ، مثل برنهام ، هو راوشننغ ذاتِه ، حتى حين يكون قد احتاط للأمر ووزّع آراءَه المتخالفة في كتابات مختلفة .

بالطبع ، إن اليأس لا يقود فقط ، كما بسبيل وحيد ، إلى الرضوخ للرجعية ، بل إلى التحالف معها . تحت بعض الشروط ، يمكن أن يكون أزمةً منها سيخرج العقل .ولكنه يستطيع أيضاً أن يسبّب سقوطاً في العجز عن العمل ، روحَ استقالةٍ مدفوعةً حتى الانتحار ، بحيث أن نفعه للرجعية نفسها يبدو مشكوكاً فيه .

هذا اليأس ، الروائيُّ الأميركي الناجح شعبياً لويس برومفيلد يجعل نفسه صداه في روايته مستر سميث . وعن حقيقة اجتماعية يُفصِح برومفيلد حين بطلُه ، الذي يتحدّث بضمير المتكلّم ، يقارن نفسه بـ بابيت : « حين أتكلّم عن هؤلاء الرجال ، فانني لا أتكلم فقط عن البابيتات : لم يبق ثمة بابيت . كانوا ملْكاً لمرحلة من الحياة الأميركية محدّدة جيداً ، وهذه المرحلة انصرمت . بابيت ، مع طيبة قلبه ، افتتانه بنفسه ، انبساطه الشديد ، الضجّة التي يُحْدثها والتي ليست سوى قناع عدم ثقافته ، هو اليوم عصفور نادر، ومن حيثيّات عديدة شخصٌ مرفوض. كلُّ خصائصه ، مشكلاتُه الخاصة ، قد كُبِحت إن

صح القول على يد القلق والمرض ، وبدون أن يعي ذلك ضحايا المرض ، الذين يبحثون عن ملجأ في المادية ، حمّى النشاط ، الكحول . بابيت كان في نوعه كائناً فظاً ولكنْ صحيحاً . المرض المعنيّ ، الذي يتوسع باستمرار ، شيءٌ آخر تماماً . أنا أعلم عن ماذا أتكلّم وأخاف على أمّة بأسرها ، على شعب بأسره » .

يقيناً ، برومفيلد وبطله يبالغان في تقدير صحّة بابيت . إن قرّاء برومفيلد وسِنكلير لِويس يعلمون أن ما يدمّر حياة أبطال برومفيلد يظهر أيضاً في حياة بابيت ، وإنْ بشكل فصلّي عابر . بذور اليأس على طريقة برومفيلد ، وهي عند بابيت في الحالة الجنينية ، تخنقها عند برومفيلد نفسه « الحرية الأميركية » (من المقاطعة حتى الإهلاك المادي والمعنوي . . .) . لا نقول ذلك ضدّ برومفيلد . مرئياً من قبل مِستر سميث ، بابيت لا بدّ أن يَظهر صحيحاً ومتيناً ، ومأثرةُ برومفيلد هي بالضبط كونُه وَصَف بشكل صائب تحوّلَ نموذجٍ من جراء التطور الاجتماعي . الأمر الذي يتضمّن ، أجَل ، أ نّ مِستر سميث يشتبه أقلّ أيضاً من بابيت بالنوابض الحقيقية التي تحكم مصيره . مهما يكن من أمر ، فعند سميث كما عند بابيت ، ثمة ثورة غريزيّة ضدّ الـ «standardisation» الأميركية الشهيرة ، ضد التوحيد النمطيّ بالقوّة لكلّ الأفكار ولكلّ العواطف . سِنكلير لِويس ، الذي كان بالأمس لديه عن هذه المشكلات وعي حادّ غير حلّة وعي برومفيلد اليوم ، يكتب بصدد نشاطات « العصبة المدنيّة الشُّجاعة » (التي تُنهي نوبات خروج وشذوذ بابيت) : « لقد لاحظوا أن الديمقراطية الأميركية تقتضي ليس فقط تَساويَ الثروات بل تنميطاً واحداً للأفكار واللباس والأخلاق والرسم واللغة . بل إنّ سنكلير لِويس (ولكنْ ليس بالطبع بابيت نفسه) يعلم أن هذا التوحيد للنمط ، في شروط « الديمقراطية » ، هو ظاهرة عامة للرأسمالية ، مع هذا الفرق وهو أنه في الولايات المتحدة يتّخذ أشكالاً أشرس مما في سواها . إذاً فراوشِنِنغ هو الذي نلاقي حين يُعطَى لنا أن نقرأ أنّه يجب الدفاع عن هذا العالم ذاته بالضبط باسم الحقّ في عدم الامتثال للنمط ، في مخالفة الدارج . . .

القضية هنا ـ أكان برومفيلد واعياً ذلك أم لا ـ مصير الإنسان العادي ، رجل الشارع ، في الرأسمالية الآخذة في التعفّن . أنْ يثور رجال حافظوا على غرائزهم الحيوية صحيحةً وسليمة ، أنْ يثوروا عفوياً ضدّ منظور حياة كهذا ، أمرٌ يُفهَم بشكل فائق . هذه الثورة كثيراً ما تأخذ شكلاً مناهضاً للرأسمالية (بالحقيقة غامضاً إلى حد كافٍ) . د. و . بروغان ، الأستاذ في كامبريدج ، يرى في العواطف المناهضة للرأسمالية لدى كثير من الأوروبيين جَذْرَ مناهضتهم لأميركا (انظر أعلاه ريمون آرون) . ولا يهمّنا في ذلك أنه يريد التغلّب على الأمر : حبّه للأميركانية لا يعطي ملاحظاته الشاهدة إلاّ مزيداً من القيمة . يكتب إذاً : « إذا رفض أحدٌ العالمَ الحديث (افهموا : الرأسمالي ـ ج.ل.) ، فإنّ حقّه أنْ يرفضه في شكله الأكثر تمثيلاً ، وإنّ شكله الأكثر تمثيلاً هو ، بقوّة الأشياء وفي كثير من الحالات ، الشكل

الأميركي . ليس أنّ الأميركيين مستهجَنون بشكل خاص ، بل لأنهّم استولوا على وضع مهيمن في ميدان التقنية الحديثة . أنْ يكون ممكناً أنْ يُستخلَصَ من ذلك نتائجُ عديدة لغير صالح أميركا ، فهذا أمرٌ لا مفرّ منه ولا يمكن تغيير شيء فيه . فمَن ، لسبب أو آخر ، يرفض العالم الحديث ، يُحْسن صنعاً ، على أي حال ، في رفضه تحت شكله الأكثر تماماً » . مصير مِستر سميث ، هذا ما بسطاءُ الناس في أوروبا بل أيضاً المثقّفون يفزعون منه ويرتعبون . وقد ضُيِّعوا ودُفِعوا إلى اليأس على يد رأسماليتهم المونوبولية ذاتها ، فأيّ هلع لا يدركهم أمام نقطة الكمال التي بلغتها الرأسماليةُ في الولايات المتّحدة .

إنّ مأثرة أخرى لبرومفيلد هي تبيانه الرابطة بين الفنّ الحديث المنحطّ (حتى السوريالية) وضياع مستر سميث . نرى عندئذٍ من أية عواطف ، من أية رؤ ية للعالم (أو بالأصح غياب رؤ ية العالم) ، يستمدّ هذا الفنّ مفاعيله . مستر سميث يروي رِحلةً قام بها إلى مدينة نيو أورليان كي ينسى وسطه في بضعة أيام من عربدة سكر وفسق : « حين أعود بالتفكير إلى هذه الرحلة ، لديّ دائماً انطباع بأني أرى إحدى هذه اللوحات السوريالية حيث يحتلّ اللوحةَ كلّها متيهٌ من شوارع ضيّقة مع إعلانات صاخبة بالنِّيون تدعو « إلى اللذّة » أو « إلى الانسان المتوحّش » ، تَشبُكُ من أذرع وأيدٍ ليست معلّقة بشيء ، أشباح حقيقية تنبت من أزقّة وممرّات وتقتاد الرجل خارج دربه . على الأرجح نوع الرؤ ى التي تكون للمرء حين يكون شرب كثيراً » .

تجربة مستر سميث بالطبع ابتدائية وقليلة الوعي ، ولكن من السهل تقريبها من بعض الاعتبارات النقدية التي تبينّ بضبط أكبر كيف صار الفنّ التجريدي هو الفنّ المهيمن في الطبقات الحاكمة الأميركية وبأية وسائل استولى هذا الفن على مثل هذا الموقع المهيمن . الماركسي الأميركي سِدْني فِنكلِشتاين ، الذي سلّط الضوء على هذه الوسائل في إحدى محاولاته ، يذكر مقالاً في جريدة نيويورك تايمز كتبته ألين ب . لوشين تقول فيه : « الانسانوية تعود صعوداً إلى فلسفة الإغريق الأنتروبومورفية (الانسانية الشكل) ، إلى زمن كان فيه الانسان يشعر نفسه في بيته في الكون ، حيث جعل نفسه « مقياسَ كل الأشياء » ، وحيث كان الفن يتعبّر بخلقه ، في العالم كما هو ، نسخةً عن العالم كما يتمنّاه الانسان لانتفاعه . هذا التصوّر يفترض كوناً له نهاية ، قابلاً للعدّ والحساب ، مع في مركزه إنسانٍ مستقل وقادر ، وواقعاً يمكن أن يُحضَن بشكل تام تقريباً بمَلكاته الإدراكية . ولكن بعد اكتشافات العلم الحديث ، مثلُ هذا الكون لم يعد موجوداً » . بالطبع لا شأن لذلك بالنتائج التي حصلت عليها علومُ الطبيعة اليوم . وليس في نوايانا فحص لماذا هذه اللاأدرية الصحافية تجد آذاناً صاغية حتى بين العلماء . ما يهمّنا هنا هو أن نفهم أنّ الهروب خارج وضعية لا إنسانية في الـ خارج - الانسانيّ يقود ، كما بخطٍّ مستقيم ، إلى تأسيس الفنّ الحديث على اللاإنسانية ، وهو درب يعود صعوداً بعيداً على نحو كافٍ في الحقبة الأمبريالية : من بول إرنست و وورِنغر يقود إلى أورتِغا إي غاسه و مالرو .

لو لم يكن هنا سوى مشكِل من مملكة الاستيطيقا لما كان علينا كثيراً أن ننشغل به . ولكن هل من قبيل الصدفة أنّ بول إرنست أنهى حياته الفنية كهتلريّ ، أنّ أورتغا إي غاسه أصبح ، مع صليبيّته ضد «الانسان ـ الجمهور» ، مناهضَ الديمقراطية النموذجي لعصرنا ، أن مالرو جعل ذاته داعيةَ ديغول؟ إذا لم يكن ذلك صدفة ، فإن حماية الفنّ المجرّد ، أي اللاإنساني بوعي ، التي تكرّست لها الدوائرُ الحاكمة في الولايات المتحدة ، ليست هي أيضاً صدفة ، وتلك رؤ ية سطحية أن نعزو الأمر إلى « السّنوبية » وحدها . سبق أن دلّل هتلر على أن الأمبريالية لا تطيق الواقعية : أمر « الديمقراطية » الأميركية اليوم كأمر النازية في حينها . هذا الأمر غير الجديد مسعَّر اليوم . فالجميع يعرفون مصير مارك توين ككاتب . ولقد ألمحنا إلى « الرعب الديمقراطي » عند بابيت . في وقت لاحق ، سينكلير لويس وصف في أروسميت الطرق « العذبة » وفي إلرغانتري وَكنغسبلود رويال طرق « العالم الحر » الإرهابية على المكشوف . الانتقال من بعضها إلى بعضها الآخر يفسرُ تغيرّات وارتخاءات هذا الواقعيّ الكبير ، كما وانحرافَ كتّاب واقعيين كانوا يعِدون بعطاء كبير كـ شتاينبك مثلاً . وفي مصير شابلن وروبسون* ، يمكن أن نقرأ بوضوح العلاقات التي يقيمها « العالم الحر » مع الواقعية .

اضطهاد الواقعية في الفن يدلّل بمفرده ، أجَل ، على أن القضية هنا ليست فقط معضلة استيطيقية . ولكن الوجوه الاجتماعية والايديولوجية تتوضّح ما ان ننظر إلى المحتوى الإنساني لهذه « الحرية » التي يحمونها وراء ـ الأطلسي ، والتي فيها تظهر الآثار الأخلاقية للانحطاط في ضوء تام . هذه النظرات ليست حصراً موقفَ « مناهضة للأميركانية » لدى ماركسيّ وليست كذلك لدرجة أن الأستاذ الأميركي هـ . ست . كوماجر يَبسط نظرات مماثلة : « الرجال والنساء الذين ، عند فولكنر ، كلدول ، فارل ، همنغوي ، وألدو فرانك ، إفلين سكوت ، أو نيل ، يُطلقون العنان لغرائزهم بهذا الشكل الصاخب ، هم بلا أخلاق كالحيوانات . . . . ما من إنسان يستطيع أن يشكّ ، حين ندرس حياة إرزا بوند في أنّ بحثه عن الظلام مرتبط بكرهه للديمقراطية » . وكوماجر يضيف كخاتمة أن هذه الضراوة ضد العقل تمثّل « أعمق سقوط للانسان » .

إن معضلة الفن الحديث تَصبّ هنا ، بوساطة الإتيقا ، في السياسة . والسياسة الفنية للولايات المتحدة ستكون قد أسهمت إسهاماً كبيراً في ذلك . بينما في السابق كان انفلات الغرائز كمحتوى للفن محفوظاً ، بخاصة في أوروبا ، لحلقات « نخبة » منحطّة ، هذا المحتوى هو الآن منشور شعبياً في أميركا حيث الخط الفاصل بين الفنّ « الباطنيّ » والبضاعة الفنية الشعبية يمّحي أكثر فأكثر . السينما والإذاعة

[* السينمائي الكبير شارلي شابلن والمطرب الزنجي الشهير بول روبسون]

والدَيجستات digests * تنشر بسخاء ما عند فولكنر مثلاً يُحتَفَل به كـ « أدب كبير » . إن تحرير أسوأ الغرائز ينتسب إلى « تربية اجتماعية » تُقاس آثارُها بالازدياد المنتظَم لجرائم الأحداث . بالطبع ، يجب أن لا نخلط أسباباً وأعراضاً . الكيو ـ كلوكس ـ كلان وغيرها من المنظمات الإرهابية قد استخدمت انفلات الغرائز البهيميّ قبل انجذاب الأدب ، في تياراته المهيمنة ، من قِبله ، بكثير (نتحدّث هنا بالطبع عن الأدب الذي يؤ يّد ، الذي يمجّد ويسعّر هذا الانفلات للغرائـر ، وليس عن الأدب الواقعيّ ، حيث تسمّى قطّةٌ قطّةً ، الذي هو خارج القضية) . الأفلام البوليسية ، أدب الدعارة ، مجلات الكوميك مع السوبرمانات ، « ترفيع » الوحشية في الرياضة ، كُنّ كذلك رُوّاداً في النوع . ولـكنِ اليوم انخلقـت منظومةٌ تشمل كلّ تظاهرات الفرد والجماعة ، العليا والدنيا ، في مجموعة واحدة .

إحدى مميّزات النظام الهتلري كونه استطاع أن يصنع من أنـاس غـير مؤ ذيين ، عاديّين أو دون الوسط ، ولكنْ يملكون في أغلب الأحيان أساساً إنسانياً جيداً ، شركاءَ بل وصانعي جرائم مفزعة ضد الانسانية : لولا « التربية الاجتماعية » للهتلرية ، لما كانت أوشفيتس** ممكنة . أصالة أميركا هي أن أمثال هذه الميول قد وُجدت فيها دائماً ، بخاصة في الجنوب ، منذ انعتاق الزنوج . الانتقال المباشر من تراكم جزئياً أصليّ بدائي إلى رأسمالية المونوبول قد عجّل التطوّر . وإلى هذا ينضاف فرق نوعي : في الجنوب ، شكلُ الاستثمار الأكثرُ تأخّراً والأكثر مخالفة للزمن ، الرق ، كان له من البداية طابعٌ رأسمالي موسوم في كثير أو قليل . من كل ذلك ، ينتج أن عناصرَ في التطوّر الاجتماعي تنتسب عادةً إلى التراكم الأوّلي البدائي قد مضت هنا ، بلا حقبة انتقال ، في الرأسمالية الأمبريالية . فضلاً عن هذا ، التطوّرُ حصل تحت خبز وخمر ديمقراطية برجوازية أنموذجية ، فالولايات المتحدة لم تعرف لا إقطاعية ولا مونارشية مطلقة . إن مُرَكّبةً جوهرية من مركّبات الفاشية ، هي العرقية ، تَعمل هنا (في الجنوب ، ولكنها ستنتشر قليلاً في كل مكان) ، في عصر ليست فيه ، في أوروبا ، سوى الايديولوجيا « الخصوصيّة » للرجعية القصوى . لقد رأينا أن غوبينو ، حين كان موضع تجاهل ، وجد في جنوبي الولايات المتحدة قرّاءه المتحمّسين الأوائل . مع صير الولايات المتحدة الأميركية القوّةَ التي نعلم ، القوةَ القائدة للعالم الرأسمالي الرجعي ، تتعمّم فيها هذه الميول . توضَع بشكل أوعى وأكثر منهجية أيضاً ، إنْ أمكن ، مما في ظلّ هتلر ، في خدمة تهيئة الحرب العامة أو قيادة حروب جزئية بُدِئَت (كوريا) ، والنضالُ الذي خاضه ضدّها الديمقراطيون الحقيقيون في الولايات المتّحدة قد انكشف إلى هنا غيرَ مثمر .

ولكن لنكمل اللوحة : ما من مكان وُجدت فيه كما في الـولايات المتحـدة شبـكةٌ مشـدودة من

[* خلاصات للهضم ، أدب رخيص و . . . مجلة « المختار من ريدرس دايجست » بالعربية والفرنسية ولغـات كثيرة . . .]

[** أشهر معسكرات الموت الهتلرية : . . .]

ارتباطات « جانبية » بين الغانغستيرية (الرسمية) والبلديات وجهاز الدولة . الأستاذ هـ . هـ . ويلسون نشر استبار رأي أجرته هيئةُ بحث الرأي العام في ١٩٤٤ ، يتبينّ منه أنّ من بين سبعة أميركيين سُئلوا خمسةً يعتبرون جميع سياسيّيهم مرتشين . هذه علامة استنكارٍ صادق من جانب المواطنين البسطاء ، ولكنه استنكار عاجز ، لأنه بشكل دائم ينخدع ، من جهة على يد الصحافة ، التي ترتكز سلطتها بالضبط على هذه الارتباطات ، ومن جهة أخرى على يد « ماكينة » الحزبَين الكبيرين وديماغوجيّتهما . من المحتمل والمعقول جداً ، على سبيل المثال ، أنّ انتصار الجمهوريين في انتخابات ١٩٥٢ كان مردّه الثورة العفوية لكثيرٍ من الأميركيين المتوسطين ضد فساد الديمقراطيين ، ويمكن أن نتوقّع بنفس القدر من الترجيح ثورةً ضد فساد الجمهوريين (قضية نيكسون تدلّل ، إنْ كان ثمة حاجة ، على أنّ الفساد عينه موجود في حزبه*) . ليكْفِ كإيضاح لفساد الديمقراطيين التذكيرُ بقضية أو دواير ، التي كتبت عنها جريدة نويه تسرشر تسايتونغ [السويسرية] المحبّة للأميركان : « تعيين أو دواير في حينه سفيراً في مكسيكو كان مردّه فقط وجوب تمرير عمدة نيويورك الحدودَ قبل فوات الأوان ، قبل انفجار فضائح إدارته البلديّة القليلة المجد . الأرض الأميركية أصبحت محُرِقة لهذا البوليس النيويوركيّ السابق ، لدرجة يفضّل معها قضاء بقيّة أيّامه في مكسيكو ، ولكن في المحاماة . ترومان لم يقبل استقالة أو دواير ، كما يقول في جوابه ، إلاّ « بتردّد ، وباعتراف حارّ بالجميل على الخدمات التي أدّاها » . ولكن أو دواير سيمثّل أيضاً الولايات المتحدة الأميركية ، إلى جانب عدد من الموفدين الخاصين ، في حفل تنصيب رئيس المكسيك الجديد ، رويز كورتينس » . لعلّ قضية ماك كاران أكثر مدعاةً للاهتمام أيضاً ، لأنّ ماك كاران ، الذي كانت ارتباطاته وثيقة مع الغانغسترية ، كان على وجه الدقّة بطلاً مدافعاً عن « الأميركانية الحقة » ، التي يريد تطهيرها من جميع « الميول المناهضة لأميركا » . قضية ماك كاران تُركّز فيها كل ما يجري في الدوائر الحربية بالولايات المتحدة الأميركية ، كما في حينه استطاع الكابتين دو كوبنيك ـ وهو بالحقيقة أكثر براءة بكثير ـ أن يبدوَ رمزَ ألمانيا غليوم .

إنّ حلف الفساد والغانغسترية والجريمة والإرهاب البوليسي كان كذلك مميّزاً للنازية . يتذكّر القارىء ذلك الحديث بين راوشننغ والفهرر ، حيث هذا الأخير يصفّق لفساد المراتب القيادية ، التي يمكن إرغام أفرادِها الملوّثين بشكل ملحوظ ، تحت تهديد ابتزاز دائم ، على الطاعة التامّة . الأمر كذلك اليوم : عند كلّ « كشف » ، عديدين يظهر المطّلعون الذين كانوا جميعاً يملكون أسباباً جيّدة كي لا يتكلّموا عن الأمر علناً . الارتباطات « الجانبية » مع عالم الـ « راكيت racketts » * تقدّم أيضاً هذه المزية

[* نيكسون له سابقة شهيرة في الخمسينات]

[* عصابات تأخذ إتاوات للحماية (من عصابات) . هذا النظام يبدأ أحياناً من المدرسة : طفل يدفع قرشه اليومي لطفل آخر يحميه . . .]

« السياسية » ألا وهي أن المراتب الحاكمة حين يكون عليها أن تخلّص نفسها من زلّة فتحت تصرّفها دوماً ، لإرهاب (أولتصفية) هذا العنصر المزعج أوذاك ، منظماتٌ إرهابية مناسبة . يحصلون هكذا ، في الزمن « الطبيعي » ، زمن السلم ، على ما لا يحصلون عليه في زمن الحرب إلاّ بالانضباط . « الخوف مآل الانسان في القرن العشرين » ، يقول الجنرال كمِنغس في رواية نورمان ميلر . كي ينمو هذا الخوف ، يعززون بشكل دائم جهاز الشرطة السرية ، يبرّرون شرعياً التعذيب إبان الاستجوابات . . . . كل هذا يبلغ بالطبع شكله المركّز في الجيش . « الجيش يقوم بعمل جيّد حين يخشى كل رجل من هو فوقه ويحتقر من هو تحت » . هذا الجو ، جوّ الخوف الكلي العام ، لا يذهب بتاتاً ضدّ انفلات الغرائز . بالعكس : هذا الأخير لا غنى عنه ، ضدّ العدوّ الداخلي وضد العدو الخارجي على حد سواء . سيكون كافياً أن يوجَّه في القناة المطلوبة . الارتباطات بين الطبقة الحاكمة والغانغستيرية تؤلّف لهذا الغرض وساطة ذات أهمية ، سواء بالنسبة للايديولوجيا والأخلاق أو بالنسبة للتنظيم .

هنا موضع الكلام عن الدور ـ لم يكن في يوم من الأيّام جدّ كبير ـ الذي لعبه المرتدّون الجاحدون في النضال ضد الشيوعية . أجل ، ليست الظاهرة بحد ذاتها جديدة : بين الحربين العالميتين ، كان هناك تروتسكي ، وكان هناك إيستمان ، دوريو ، الخ . . ولكنِ اليوم ، ليس فقط العملاء البوليسيون العاديون أمثال كرافشنكو أو روث فيشر يُدفَعون إلى مقدّمة المسرح العالمي . إن كتّاباً مدلّلين ، أمثال دوس باسوس ، زيلونه ، مالرو ، كستلر ، وسياسيين مرئيين أمثال إرنست رويتر ، وصحافيين أمثال برنهام ، وآخرين كثيرين ، هم مرتدّون على الشيوعية .

عندئذٍ تنطرح مسألة معرفة ما الذي يجعل ، بالضبط اليوم ، مرفوضَ الحركة الشيوعية ثميناً لهذه الدرجة في أعين المحرّضين على الحرب . سبق أن رأينا أن فراغ وفقر الايديولوجيا الامبريالية يقودانها بالضرورة وعلى الدوام الى القيام باستعارات من الماركسية ، بغية قلب بعض عناصرها المزيَّفة سابقاً ضدّها . وهو عمل فيه المرتدّون خبراء بالطبع (لنتذكّرِ الطريقة التي بها برنهام ، مقارناً مع ليبان او رويكه ، يتناول المونوبولات) . يتبينّ أن الدراسة حتى الأكثر سطحية للماركسية تؤدّي مع ذلك من الخدمات أكثر مما تؤدّي الثقافةُ الجامعية البرجوازية الأكثرُ عمقاً ، بشكل خاص في الاقتصاد وفي السياسة . سيلاحظ القارىء أن معظم المرتدين الذين صاروا مشهورين لم يوجدوا قطّ الاّ في أطراف الحركة الشيوعية ، بل ووقتياً جداً . كما يلاحظ المرتدّ بوركناو ، فقط زيلونه ورويتر كانا موظفين مسؤولين في الحزب (لا كبير أهمية لفرق المواهب. ولكن يجب القول إن زيلونه في حقبته الشيوعية كان واقعياً يمكن أخذه على محمل الجدّ ، بينما بقي كستلر في رواياته « السوسيولوجية » الناجحة شعبياً نفس الصحافي السطحي الذي كان دائماً . .) . لنضفْ الى ذلك « حقيقة وصحّة » هذه « الكشوف » عن الشيوعية ، اللواتي تقدَّر قيمتُهن الدعائية من قِبل الامبرياليين الذين لا يذهبون أبداً حتى التساؤل عما

اذا كان الجاحدون المعنّيون ، من جرّاء الموقع الهامشي جداً الذي كانوا يشغلونه في الحزب ، يمكن أن يكونوا حقاً مطلعين جيداً عليه . ثمّة أفضل : المرتدّون يُعتبَرون موثوقين بشكل خاص لأنه لم يعد لهم إمكان رجوع . وهو أمر يُفصح عنه برنهام بقوله إنهم أكثر مناعة ضدّ سمّ الشيوعية الايديولوجي من الذين لم يمرّوا بهذا المكان . الـ « لا » التي يوجّهونها للشيوعية ذات « جيشان عاطفي » لا يمكن تخطّيه . البغض ، الحقد الذاكر ، رغبة الانتقام ، تلك هي العواطف التي لها اعتبار بالنسبة للدعاية المناهضة للشيوعية . وهكذا فالمرتدّون ، رغم ضحالة معارفهم ومواهبهم ، يمّثلون كروّاد ، في النضال الايديولوجي ضد الشيوعية . وهذا دليل إضافي على المستوى المنخفض الذي سقط اليه الفكر البرجوازي الحالي .

وضعيتُهم هذه ، وعيُهم قلّةَ القيمة الفكرية والأخلاقية للذين يُعيّشونهم ، يعطيان الجاحدين اعتزازاً وغروراً . ريتشارد كروسمان يروي محادثةً مع كُستلر يقول فيها هذا الأخير : « نحن ، الشيوعيين ـ السابقين ، الوحيدون الى جانبكم الذين يعلمون حقاً ما حكايتُها » . وزيلونه يذهب الى حدّ الكتابة : « القتال الأخير سيُخاض بين الشيوعيين والشيوعيين ـ سابقاً » . هذه ليست بالطبع سوى نكتة سيّئة * ، ولكنها مميّزة لموقف المرتدّين الفكري والأخلاقي . الوجه الآخر ليس سوى لون دقيق ، درجة اضافية من درجات فلسفة وأخلاق الانحطاط : ما يصنع أهميّة المرتدين الحاسمة بالنسبة لبرجوازية اليوم هو أن هذه البرجوازية لا تستطيع حقاً أن تستخدم سوى مشوّهين معنوياً . لذا فالمرتدون يؤلفون بالنسبة لها أفضل مادّة بشرية . بالفعل ، اذْ يهيمن عليه معنوياً التمزّق ويعوّض عليه ونيّف التكبّر ، فـ « إنّ الشيوعي ـ سابقاً لا يستطيع أبداً بعد الآن أن يصير من جديد شخصية منسجمة متّسقة » (كروسمان) . وهو تشخيصٌ يثبّته كُستلر حين يجعل أحد أبطاله ، وهو شاعر كان منتمياً للحزب ، يقول : « يوجد شعر غنائي ، شعرٌ مقدّس ، يوجد أيضاً شعرٌ للعصيان . ولكنْ لا يوجد شعر للجحود » .

رغم أن سيكولوجية المرتد هي للوهلة الأولى « مُعطى » هامشي جداً ، إلاّ أنها في غاية الدلالة والتمييز لعصرنا . اللاصدق العميق ، الذي يذهب حتى الكلبية المرائية ، هو في قاعدة جميع تجلّيات

[* قالها زيلونه لتولياتي . . ـ سابقا ، في ١٩٢٧ ، كانا موفَدي الحزب الشيوعي الايطالي الى اجتماع الكومنترن في موسكو . وصلا متأخرين ، طلب منهما الموافقة على استنكار رسالة المعارضة التروتسكية ، فطلبا قراءتها أولا . ولكن ـ حسب رواية زيلونه ـ ووجها بالرفض ولم يكن أحد من المندوبين قد قرأها . . . أصرا على موقفهما ، طويت قضية موقفهما . حين عادا الى برلين قرآ أنهما وقعّا على القرار الذي صدر بالاجماع . زيلونه لم يتحمّل ، تولياتي تحمّل . . ثم التقيا ذات مرّة ، وكانت النكتة المذكورة التي تضمّنت ما معناه : نحن اكثر منكم عدداً. ـ بخصوص هذا الملحق ، لا بدّ لنا من إحالة القارىء العربي الى كتاب الوكاكش الصادر في الستينات، محاورات مع الاساتذة الألمان، والذي ترجمناه وصدر عن دار الطليعة . . .].

الوجود الخارجية والداخلية . بما أن النضال ضدّ الشيوعية لا يمكن أن يعترف بنفسه كما هو ، نضالاً من أجل المحافظة على الاستغلال ضد كل محاولة لحذفه ، فإن المناظرة الايديولوجية يجب أن ترتكز على قاع من الكذب . يتكلّمون عن نضال لـ « الحرية » ضدّ « الاضطهاد » . الطريقة ـ كرافشنكو مشتقة من هذا اللاصدق الأساسي لـ « العالم الحرّ » .

لا صدق ينعكس متواصلاً في جميع ميادين الثقافة . السيادة الثقافية الأميركية التي تفرض بالوسائل الإدارية لا تشمل فقط القطاعات التي تصيب السياسة مباشرة . من جهة ، يعتبرون زعامةَ أميركا الايديولوجيةَ مسألةً ذات مدى كلي عمومي . و من جهة أخرى ، المصالحُ الخاصة للناشرين ، منتجي الأفلام ، الخ ، الأميركيين هي المقرِّرة . إن إنتاجات ذات مستوى فنّي عالٍ كالأفلام الفرنسية والايطالية مضطرةٌ الى مزاولة الصراع من أجل الوجود ضد المزاحمة الكتلية ، التي تشجعّها الدولة ، من جانب التفاهات الأميركية . الكتاب الفرنسي التقدّمي مضطرٌ الى حماية نفسه بحركة جماهيرية منظمة من اجتياح الروايات البوليسية وقصص الرعب والديجستات . بينما الدعاية الاميركية للحرب الباردة تزعم إنقاذ الثقافة الاوروبية من « توتاليتارية » الشرق ، تخوض الثقافة الأوروبية الحقيقية القتال من أجل بقائها ضد وكالات « القرن الأميركي » .

هكذا السياسة الخارجية . ولكن ماذا يحدث في الوجدانات ؟ لن نلحّ الاّ على نقطة ، هي ، وإنْ كانت لا تهمّ سوى شريحة محدودة جداً ، تربط فيما بينهم مثقّفين هم عدا ذلك مختلفون جداً . إنهّا تمسّ عن كثب إيديولوجيا « العالم الحر » : نقصد « حق المخالفة » ، (حق اللانمطية وعدم الموافقة) . إنه حق وَهْميّ تماماً ، يجب أن نقولها . إن جهاز النشر ، الصحافة ، السينما ، الخ ، المونوبولي ، يقلّص بشكل خارق ـ لا سيما في شروط الحرب الباردة ـ حقل عمل هذه اللانمطية واقعياً . بالطبع ، الألوان الشخصية المختلفة ، داخل محتوى مشترك ومفروض ، ليست فقط مسموحاً بها بل هي محبذة . فقط ، اذا ظهر ، في مسائل جوهرية ، انحرافٌ فعليّ ، يتّصل بالأساس والجوهر ، يلتزم الجهازُ الرسمي مبدأ الصمت (لنتذكّر مثلاً جنازة بول إيلوار ومقالات النعي التي نُشرت عنه) ، أو يُطلق الملاحقة والاضطهاد (مثال : شارلي شابلن) . أنصار اللانمطيّة يجدر بهم إذاً أن يتساءلوا : أية لا نمطية هي في هذا العالم مسموح بها ؟ سارتر ، مثلاً ، الذي كان بطلاً من أبطال حرية الفكر طالما كان يكتب ضدّ الشيوعية ، أصبح ، منذ سنة ١٩٥٢ حيث اشترك في مؤتمر الشعوب للسلام ، شخصاً جديراً بالاحتقار . عن السؤال الذي تضعه اللانمطيّةُ ، اللاموافَقةُ : موافِق لمن ولماذا ؟ يعطي « العالم الحرّ » إجابة واضحة جداً : يمكن (بل يجب) أن تعلنَ نفسَك بجرأةٍ لا نمطياً ، شريطةَ ، اذا كنت تعيش في الولايات المتحدة ، أو في ألمانيا أديناور ، الخ ، أن تعلن نفسك ضد الشيوعية والاتحاد السوفياتي . يتركون لك من أجل ذلك اختيارَ الحجج تماماً . ولكن حتى يُعترَف بك لا موافقاً ـ حقيقياً ، يبقى من

اللازم أن تعمل بالتوافق « الفكري » مع رأسمالية المونوبولات وسياستها .

إن مسألية اللانمطية تذهب أبعدَ أيضاً . في المادية والتجريبية النقدية ، كان لينين قد بينّ أن الألوان المختلفة الدقيقة التي لا تُحصى في نظرية المعرفة ، الألوان التي تتهاجم وتتدافع بثوران وفوَران ، إنما تشحب حتى اللاتمايز أمام المسألة الفاصلة : مثالية أم مادية ؟ هذا يصح بقدر أوسع أيضاً على ايديولوجيا اليوم : فمن يريد فعلاً النظر الى المسائل التي هي في الفكر المعاصر حقاً فاصلة ، يرى عبر اختلاط الأفكار الذي لا يُفكّ للوهلة الأولى رتابةً ونمطية مخيفتَين . لقد لحظنا كَم فيتغنشتاين هو قريب من هايديغر ، في حين أنه ليس هناك تأثير يمكن كشفه من أحدهما على الآخر . الأمر كذلك في القناعات الاجتماعية ، في فلسفة التاريخ ، في الأخلاق ، في الاستيطيقا ، في الأدب والفن .

بالضبط إن الميول الأكثر جذرية في فردويّتها ، في « لا نمطيتـ »ـها ، هي التي تُفضي الى طفح التسوية . فموضوعياً (وكذلك بالتالي في ميدان الفنّ) ، « إن ثروة الفرد الحقيقية تتوقف تماماً على ثروة العلاقات الواقعية التي هو مُقْحَم فيها » (ماركس) . وكلّما وضع الفنُّ المعاصر في الصعيد الأول من شواغله ، بالشكل الأكثر استفزازاً والأشد تنفيراً ، الشخصية المقلّصة الى ذاتها ، المفروزةَ عن كل علاقة اجتماعية ، صار أكبر التماثلُ بين الأشخاص ، المتخالفين للغاية خارجياً . بالفعل ، موضوعياً (اذاً بالتساوي في ميدان الفنّ) ، إنّ عالمَ العلاقات الاجتماعية المؤنْسَنة بالثقافة أكثرُ تنوّعاً بما لا يُقاس من عالم الغرائز الخام والعاري . للدرجة أنّ فناً يجعل من العالم الخام ، بحصريّة شبه ـ دوغمائية ، لحنَه المركزي ، يَسقط لا محال في الرتابة ، في النمط الواحد . ليس من شيء يشبه فعل الحبّ بين روميو وجولييت من فعل الحبّ بين ديدون وإينه ، في حين أنّ الفروق التي حملتها الى عواطف الحبّ مختلفُ العصور الثقافية قد خلقت فرديّات حقّة أصيلة لا تموت . التجريد ، فقدان الأخوّة لدى معظم « المخالفين » الحاليين ، قد ولّدا « تسوية » للإبداع في اتّجاه اللاإنساني . الى توحيد نمط الخارجي من جرّاء المنظّمات المونوبولية ينضاف ـ دون أن يريدوا ذلك ـ توحيد نمط الداخلي . في مؤتمر الشعوب من أجل السلام في فروكلاف ، كان إرنست فيشر* يقول بحقّ أن مخالفاً من مخالفي اليوم يشبه مخالفاً آخر كقطرتين من الماء .

في الوجدانات ، خداع الذات ، الوهم ، يحكمان : هذا هو الطابع العام لـ « العالم الحر » اليوم . سابقاً كان الأمر كذلك في زمن هتلر ، ولكن بالنسبة للبعض كان الكذب يهرب ليختفي وراء حجاب الأساطير ، وكان الآخرون يفكّرون أن ديماغوجيّة ودكتاتورية هتلر (وليس رأسماليةُ

[* الماركسي النمسوي الأشهر ، صاحب كتاب « ضرورة الفن » (دار الحقيقة ، بيروت) كان في « الارثوذكسية » ، في الخط الرسمي . .] .

المونوبولات) هما العقبتان الوحيدتان ، اللتان سيأتي زوالهما بالأزمنة المباركة ، أزمنة الفردية اللانمطية . الآن ، سقط البرقع ، مضى الدوّار ، وعلى كل واحد أن يشاهد أنّ ما من مناهضة للنمط تُقْبَل اذا لم يجعل صاحبُها نفسه أبولوجيّ المنظومة الرأسمالية ، وفي شكلها الراهن ، العدوانيّ والحربيّ . إنّ حقل عمل حرية الروح يضيق أكثر فأكثر في هذا العالم ، حيث يصير محتوى الأفكار المُملى فقيراً أكثر فأكثر ، كاذباً أكثر فأكثر . أمرٌ لا يصدق ولكنه صحيح : ايديولوجية الحرب الباردة أدّت الى انخفاض في المستوى أسوأ مما في ظل هتلر : لنقارنْ فقط هانس غريم بكُستلر ، وروزنبرغ ببرنهام .

لقد عرضنا العلّة الرئيسية لهذا الانخفاض في المستوى : إفلاس الأبولوجيا غير المباشرة ، التي كانت لها مأثرةُ تَصنُّعِ ارتباط بين الايديولوجيين والشعب وأحياناً سَوْقِ الايديولوجيين أنفسهم الى الاعتقاد بهذا الارتباط . إنّ « تروستات المخّ » اليوم رغم كل جهودها لا تتوصل الى تصوّر شكل مناهضة الشيوعية الذي يقدر على إثارة حماس الشعب حقاً . الطابع الكاذب لإيديولوجيتها ، التي تقلّ فتنةُ أساليبها بشكل دائم ، يظهر أكثر فأكثر . كان هتلر قد استطاع أن يحشد ويشدّ اليه كل ما استطاع أن يجد من أشدّ الرجعية في مئة سنة من لاعقلانية ـ وأن يحمل اللاعقلانية من الصالونات الى الشارع . اليوم ، بما أن الأوامر الاجتماعية تقضي بالدفاع ـ التمجيد المباشر ، لم تعد بيدهم تلك الإمكانية .

V

كل هذه النزوعات ، التي رسمنا خطوطها الأولى الى هنا ذاهبين بشكل خاص من الولايات المتحدة ، نجدها أيضاً ، هذا من نافل القول ، في ألمانيا الغربية . مع ألوان خاصة تستحقّ ، نظراً للدور الهام الذي تلعبه ألمانيا حالياً ، عناءَ التوقفّ عندها . باديء بدء ، ألمانيا الغربية هي مركز ما كان الفاشية . من المعلوم أن الدول المحتلّة ، بعيداً عن استئصال جذورها الاجتماعية والايديولوجية ، أنقذت وأبقت بجميع الوسائل ، من أجل النضال ضد الاتحاد السوفياتي ، عناصرَ الحركة النازية وعالمها الفكري التي ما زالت قابلة للاستعمال . رغم ذلك ، خارجياً وداخلياً ، كان لا بدّ من تقويم ما ، اذا كانوا يريدون أن يجعلوا من نصير لهتلر إيديولوجياً حسب ترومان . سنكتفي هنا بالاشارة الى الفروق في البنية الايديولوجية التي توجد بمعاكسة التماثل على المعضلات الجوهرية . لئن كان هذا الأمر يهمّنا بشكل خاص فلأننا سنستطيع الآن أن نتابع ، في العهد الأميركي ، مصير الايديولوجيين الذين هيّؤ وا ووطّدوا الهتلرية .

هناك الذين هيّؤ وا هتلر بحملهم اللاعقلانية الى الطرف الأخير، ولكنهم عاشوا في ظلّ دكتاتوريته حياة منسحبة ، هادئة ومريحة ، ممتنعين جيداً عن المشاركة ، سواء إرادياً ، وسواء لأسباب شخصية وعرضية ، مباشرة في النظام . هذا النموذج يمثله ياسبرس . اليوم أيضاً ، المبدأ المختبر منذ زمن طويل ،

مبدأ تفكيره الفلسفي موضع إعجاز : تؤخذ تماماً بعض الميول الرجعية الرائجة ، ولكنها في الوقت نفسه تكيّف مع مبدأ « الوسط الصحيح العادل » لصالون مثقفين برجوازيين ـ صغار . ياسبرس كان وجودياً ، لا عقلانياً ، كيركغاردياً ، نيتشيّاً : في ظل هتلر ، ما كان أحد يستطيع أن ينتقد ذلك. الآن ـ هتلر سقط ـ ياسبرس يكتشف العقل . بالطبع ، كاللاعقلانية بالأمس ، « عقل » اليوم يخدم لدحض الماركسية . الدحض يبدأ بطريقة « أصيلة » : بالحقيقة ، ليست الماركسية على ما يبدو سوى سحر يعطي نفسه مظاهر العلم . « التدمير هو الذي يكون خالقاً . بإدخالي العدم ، أعتقد أنني أمْسِك الكينونة . لكن هذا بالواقع ، في الفكر والفعل ، طبعة جديدة للسلوك السحري ، تحت لباس علم ـ زائف . مع السحر يتوافق عند الماركسيين يقينُهم بأنهم يَعْلمون أكثر مما يعلم الآخرون » . فـ « أصالة » ياسبرس قوامها استخدام كلمة صغيرة رائجة مثل كلمة « سحر » ، التي ، في عصر السيانطيقا ، يُفترض فيها أنها تعطي عن الماركسية رنّةً تلقي الشبهة وتدمّرِ . فيما عدا ذلك ، المحاجبة عمرها ثلاثة أرباع القرن ، فهي بالضبط تعود الى دوهرنغ ، ودحض هذه المحاججة موجود في آنتي ـ دوهرنغ إنجلز . ياسبرس يجهل ألفباء الماركسية ويضرب فرِحاً بسيفه أشباحاً أوجدها بنفسه .

ضد « وسواس العلم » ، ضد هذا الايمان المتطيّر بالمعرفة الذي تؤلفه الماركسية على ما يبدو ، ياسبرس يوصي بلاعقلانيّته الخاصة ، المكيّفة مع ذوق اليوم : عودوا الى « فعل الأونطولوجيا الأصلي » . « عندئذٍ تصبح لغةً كلّ الأشياء قابلة لأن تُسمع ، تُصبح الأسطورة مليئة بالمعنى ، يصبح الأدب والفنّ أورغانون الفلسفة (شيلنغ) . ولكن لغة الأسطورة ليست بعد الآن مخلوطةً مع علم ، معتبرةً معرفة . ما يدرَك في التأمّل ، ما يحمّسنا من ثمّ في العمل ، هذا يجب أن لا يُطفأ ، ولكن هذا يجب كذلك أن لا يتخّذ طابعَ علم ، حتى وإن كان العقل يفرض أنْ تُقدِّم الحقيقة أدلّتها . إمتحان الحقيقة هذا لا يمكن أن يكون المجابهة مع التجربة ، بل يجب أن يحصل على كينونتنا الخاصة ذاتها ، حيث حجرُ المحكّ هو : هل نحن بها أنفسُنا أكثر أو أقلّ ؟ » . وبالعلاقة مع ما سبق ، يوضحّ ياسبرس الرابطة التي تصل فلسفته القديمة بالجديدة . « قبل بضعة عقود من السنين ، تكلّمت عن فلسفة الوجود ، وكنتُ أضيف آنذاك أنّ المسألة ليست فلسفة جديدة ، خاصة ، بل الفلسفة الأبدية ، الوحيدة ، التي ، لأنها كانت للحظة قد ضاعت في الموضوعية الخالصة ، كان عليها أن تلاقي كنَبرةٍ أساسية فكرةَ كيركغارد السيّدة . اليوم ، أفضّل تسمية الفلسفة «فلسفة العقل» ، اذ يبدو أمراً ملحاً التذكيرُ بهذا الطابع العريق للفلسفة: اذا ضاع العقل ضاعت الفلسفة أيضاً». التشديد على سيادة العقل ، هو الضمان الوحيد الممكن لولادة أساطير حقيقية: «الأسطورة هي اللغة الجارية للحقيقة العلْيانية. خلق أسطورة حقّة أصيلة ، ذلك هو الكشف الحقيقي ، الإضاءة الحقيقية للوجود. هذه الأسطورة تحوي في ذاتها العقالة ، هي تحت رقابة العقل. إنّ بالأسطورة ، الصورة والرمز ، نتوصّل الى فهم الحالات الخَلْيّة على النحو الأعمق». حيثما لا توجد هذه

القلعة ، يجب أن نقلب موقفنا. لكن الخطر عندئذٍ، حسب ياسبرس، هو ولادة لا «علمَيةٍ عاجزة» بل «سحرٍ قادر». هكذا يستخدم ياسبرس التمييز القديم بين سحر أسود وسحر أبيض كي يُدخِل في الفلسفة الخطَّ الذي هو خطّ زعماء الحرب الباردة: «درس» مونيخ يجب أن يقود الى رفض كل مفاوضة جدّية مع الاتحاد السوفياتي بوصفها «appeasement» ، «تهدئة»*. ما أهمل ياسبرس القيامَ به في النضال الايديولوجي ضد النازية ، محقّقٌ الآن في نضاله ضد الماركسية. الموازاة مبرّرة تماماً لا سيّما وأن تشمبرلين كان قريباً في السياسة من هتلر قرابةَ لاعقلانية ياسبرس في الفلسفة من اللاعقلانية النازية.

هذا الحبّ المفضّل للأسطورة لا يمنع أنّ ياسبرس قريب جداً من السيانطيقا . ولو فقط لأنّ نداءه الدائم الى كنط هو لا أدريٌّ ولا عقلانيٌّ كاتجاه السيانطيقا الأساسي على حد سواء . ويتذكّر القارىء ما في فكر فيتغنشتاين من أمور لاعقلانية بالمعنى الحقيقي الخاص . عندهم وعنده يظهر ، تحت قناع العقالة المثقوب ، اليأسُ ، العجزُ ، تدميرُ العقل لذاته . هكذا فـ« العقل » عند ياسبرس هو بصورة قَبْلية غيرُ ـ تاريخي (بحجّة أن ماركس يعترف بمعقولية التاريخ ، ينعته ياسبرس بالنسبوية) ، وهو في نقيض كل معرفة سببية ـ « إني لا أعترف بسببيةٍ إلاّ للأمعقول » ، يكتب ياسبرس ـ ، وهو اذاً في عجز مطلق أمام الواقع . ما يعنيه ياسبرس بفلسفة العقل ، هو اللاعقلانية العتيقة في ثياب الموضة الراهنة : عين سياسة التشوّش والضياع التي كانت بالأمس ، مكيّفة كما بالأمس مع الـ « كونفور » الفكريّ والأخلاقي لإنتلجنتسيا برجوازية ـ صغيرة تملؤها روح الاكتفاء .

هايديغر وجد عناء أكبر بكثير في إجراء الانتقال من البارحة إلى اليوم : ليس فقط حمل مساندةً إيديولوجية لصعود النازية ، بل أعلن تأييدَه مباشرةً وفعلياً لهتلر . في هذه الحال ، ما كان يمكن بسهولة العفوُ عنه وتبرئة ساحته ، رفْعُه إلى خدمة بربَرةٍ جديدة للفلسفة ـ في شروط بحيث يستطيع المرء الالتحاق بالذين ناضلوا كما يقال ضد هتلر ، دون أن يكون على هؤلاء أن يجحدوا بأي شيء من « الفتوحات » المحقّقة في التمهيد الإيديولوجي للفاشية . باختصار ، أنْ يعود إلى الحياة العامة وقد تغيرّ ولم يتغيرّ بآن معاً . هايديغر خلص من هذه الحالة باستخلاصه من الترسانة الكيركغاردية سلاحاً رائعاً ، هو حالة التخفّي ، المجهول ، l'incognito ، سيكون بعد الآن في مركز تفكيره . بالنسبة لكيركغارد ، كانت الحالة بسيطة نسبياً : من وجهة نظر عامّة ، لأنّ حالة التخفّي كانت بالنسبة له نتيجة ضرورية لازمة عن لا معقولية ولا إنسانية العلاقة مع الله ، ومن وجهة نظره الشخصية ، لأنّه لم يكن لديه شيء مشبوه ليخفيه .

[* معزوفة شهيرة لأنصار وعملاء أميركا حوالي ١٩٥٠ : الغرب في ١٩٣٨ (مونيخ) تراجع أمام هتلر ، سلّمه تشيكوسلوفاكيا ، من باب التهدئة ، ولا يجوز أن يكرّر خطأه الآن ازاء ستالين .. ينسون أنهم سلّموا تشيكوسلوفاكيا كي يدفعوا هتلر ضد الاتحاد السوفياتي وأنهم على نفس السياسة سائرون] .

أما هايديغر فيعلم جيّداً جداً (الفلاسفة الذين يرفضون ويحتقرون العالم كثيراً ما يكونون في سلوك حياتهم الخاصة أناساً عمليّين جداً) أنّ الإلحاد ، في زمن الحلف بين الفاتيكان و وول ستريت ، ليس بضاعة تنال مكافأة . وهو يستخلص من ذلك النتائج التي تفرض نفسها . ليس تحت شكل قطيعة معلَنة مع إلحاد ونيهلِسْتية الكينونة والزمان ، بل بإعلانه القاطع أنّ عمله الرئيسي ليس نيهلستياً ولا ملحداً . رغم هذا التكريم لاتجاهات الحاضر الدينية ، لا يستطيع أن يسخّر مباشرةً اللاهوتَ الكيركغاردي لغاياته الشخصية . ما يسعى إليه ، هو أن يستنتج من نظريته عن التاريخ والزمان حالة التخفّي المبدئية بوصفها جوهرَ كل تاريخانية (وهذا من حيث الجوهر ليس سوى لون معاصر من الأطروحة الكيركغاردية التي بموجبها لا يوجد تاريخ كليّ إلا بالنسبة لله) . الآن ، التاريخ هو مكان « التسكّع » ، التخفّي الأونطولوجي . « بنزعها قناعها في الكائنl'Etant ، الكينونةُl'Etre تتملّص . بإضاءتها الكائنَ ، الكينونةُ تضلّله . الكائنُ يحْدث غارقاً في التسكّع ، يحيطهنا الكينونةَ بالتّيه ، ويولّد هكذا . . . الضلالَ . إنه مكانُ التاريخ الجوهريُّ . فيه الجوهرية التاريخية تنخدع على شبيهها . في كل مرّةٍ تتمسّك فيها الكينونة ، في رحلتها ، بذاتها ، يحْدث العالم حدثاً مفاجئاً وغيرَ متوقّع . كل عصر من عصور التاريخ العالمي هو عصر ضياع» .

نجد هنا أساس سلوك هايديغر إبان الحقبة الهتلرية وتبريرَهُ الأونطولوجي . في محاولته عن ـ أو بالأحرى ضدّ ـ الإنسانوية ، تنال نفس الفكرة شكلاً أكثر عيانية . مزوّراً هلدرلين كعادته ، هايديغر ، بعد تشديده على أنّ علاقاته مع الهيلينية كانت « شيئاً آخر تماماً غير الانسانوية » ، يتابع : « لهذا السبب فإنّ الشبّان الألمان الذين كانوا يعرفون هلدرلين فكّروا وعاشوا في حضرة الموت شيئاً آخر غيرَ الذي كان الجمهورُ يقدّمه على أنه الذهنيّة الألمانية » . هايديغر يلزم بفطنةِ الصمتَ ـ وهذا الأمر أيضاً ينتسب بجلاء إلى تخفّي الأونطولوجيا التاريخية ـ عن واقع أنّ هؤ لاء الشبّان لم يكونوا فقط ، في ظل هتلر ، في وضعية «في حضرة الموت » ، بل شاركوا على نحو لا يمكن أن يكون أكثر فاعلية في أعمال القتل والتعذيب واللصوصية والاغتصاب التي قام بها النظام . وضوحاً ، إنه يعتبر من النافل أن يذكر ذلك ، فالتخفّي يغطّي كل شيء : من يستطيع أن يعلم ماذا « فكّر وعاش » تلميذٌ لهايديغر مخمور بهلدرلين حين كان يدفع نساءً وأطفالاً في أفران الحرق ؟ ولا يستطيع أحد كذلك أن يعلم ماذا « فكّر وعاش » هايديغر حين كان يدفع طلبة فريبورغ إلى التصويت لهتلر . ليس في التاريخ شيء يمكن التعرّف عليه بشكل وحيد . فهو « ضياع عام » .

الهدف الذي يلاحقه هايديغر مثّلث : نبذ مسؤ ولية مساندته لهتلر نبذاً تاماً ، صون اتجاهه الوجودي القديم ، أخيراً إعطاء الانطباع بأن التصحيحات أو الإحكامات التي يجريها اليوم أمام السياسة الأميركية تتفق مع أفكاره الأصليّة الدائمة . ولكن من المستحيل تنفيذ هذه البهلوانيات مع نزاهة العالم .

في مقال في صحيفة نويه روندشاو ، كارل ل... ، وهو تلميذ قديم لهايديغر ، يكشف عملية الغشّ : «لا يمكن حلّ تناقض من المتناقضات لا ... بر... ...لور ، ولا بحيلة جدلية . في الملحق الذي يختم الطبعة الرابعة من ما هي الميتافيزيقا ؟ ، يدل في موضوع حقيقة الكينونة ، أن الكينونة هي [كائنة] ، أجَل ، بدون الكائنl'Etant ، « ولكن » أبداً لا يوجد كائن بدون كينونة . في الطبعة الخامسة الصادرة بعد ست سنوات من ذلك ، ال « ولكن » ، التي تؤكّد تعارضاً ، إختفت ، والْ « أجل » حلّت محلّها « أبداً » («jamais «un) - بتعبير آخر ، كل معنى الجملة حُوِّل إلى عكسه ، ولكن بدون أن يُقال ذلك*. ما عسانا نفكّر عن لاهوتيّ يؤكّد مرةً أن الله موجود بدون خليقة ومرةً أخرى أنه لا يستطيع أبداً أن يكون موجوداً بدونها ؟ كيف نفسرّ أن خالقاً لغوياً يزن كلماته بكل هذه العناية قد أجرى تغييراً بهذه الجذرية على نقطة بهذا الحسم ؟ علماً بأن إحدى الصيغتين فقط يمكن أن تكون هي الصحيحة » .

إلى ماذا تنزع هذه الفلسفة ؟ من الحقبة قبل - الفاشية تحتفظ بالعداء العميق للعقل . حين يكتب هايديغر اليوم أن « الفكر يبدأ فقط حين فهمنا بالتجربة أن العقل الممجَّد منذ قرون هو عدوّه الأكثر عناداً » ، فهو إنما يستخلص العواقب القصوى مما كان بالأصل موجوداً في الحالة الضمنية في « حدس الجواهر » عند هوسرل . وبما أنّ (لقد بيّنّا ذلك) الفينومينولوجيا كانت بالأصل قريبة جداً من الماخيّة ، ينتهي هايديغر بلا عناء كبير قريباً جداً من السيمانطيقا . خيالاته المفرداتيّة ، تقشيراته لكلمات ، معروفة جيّداً . متوّجاً معاً في آن واحد الماخية والفينومينولوجيا والسيمانطيقا ، يستطيع اليوم أن يجعل من معالجة اللغة طريقة فكر فلسفية . « الفكر يركّز في واقعة القول البسيطة . اللغة هي على هذا النحو لغة الكينونة كما الغيوم هي غيوم السماء . بفعل القول ، يُودِع الفكر في اللغة خطوطَ حرث متواضعة ، أكثر تواضعاً وصمتاً من الخطوط التي يرسمها الفلاح في حقله بخُطى بطيئة » . هي ذي النسخة الألمانية ، « الشاعرية » ، عن السيمانطيقا . ولكن هنا وهناك هوّة اللاعقلانية واحدة ، سواء كان التعبير شعرياً بالارادة أو نثريا ببلادة .

[* في الترجمة الفرنسية (والعربية) يبدو لنا إذاً أن التغيير يصيب أيضاً كلمةest (هي) التي تصيرn'est (ليست) بحيث تصير العبارة : « الكينونة ليست أبداً بدون الكائن » ، وتتمة الجملة : « أبداً لا يوجد كائن بدون كينونة » .

والاّ كان الشكل العربي الجديد : « الكينونة هي أبداً (دائماً ؟) بدون الكائن ، أبداً لا يوجد كائن بدون كينونة » وهو نفس الشكل القديم . والشكل الفرنسي : « ... est jamais ... » مستحيل أو خاطىء لغوياً وملتبس .

بالانكليزية : «is never » (ليست أبداً) لا تترك أي التباس . وكذلك الألمانية . إذن هايديغر قلب فعلاً كلامه ...]

تقارب الطرائق يحيل على جوار بالواقع . كينونة هايديغر ، المعارضة للكائن ، ليست بعيدة عن الذي ، حسب فيتغنشتاين ، يمكن تبيانه ولكن ليس قوله . من طرق متماثلة تنبع نتائج متماثلة . هايديغر الذي حيّى في هتلر فجرَ عهد جديد ألبس نفسه هزءاً خالداً . اليوم ، رغم كونه أكثر فطنة وحذراً بكثير ، فإنه يرغب مع ذلك في الاحتكاك بأسياد الساعة ، كما في حينه بهتلر . الاحتراسُ الذي به يعبّر عن نفسه ، الغموضُ المحسوب لأقواله ، يدَع تبزغ فكرةُ عهدٍ جديد ـ عهد جديد آخر : « هل نحن في عشية أكبر انقلاب للأرض وللمكان التاريخي الذي هي معلّقة فيه ؟ هل نحن في غسق ليلة ستسبق صبحاً جديداً ؟ هل نأخذ الانطلاق لرحلة في المنظر التاريخي لمساء الأرض هذا ؟ أم أنّ بلاد المساء لن تأتيَ إلا عند الخروج ؟ هذا الشرق ، هذا البلد الذي فيه تُشرق الشمس ، هل سيكون أخيراً ، في ما بعد الغرب والشرق ، وعبر أوروبا ، المكان المختار للتاريخ المقبِل ؟ هل نحن ، رجالَ اليوم ، غربيون بمعنى لن يتكشّف إلا إبان عبورنا في ليل العالم ؟ ماذا تهمنّا كل فلسفات التاريخ المصمَّمة بشكل تاريخي حصراً ، إذا كانت إنّما فقط تُعمينا بالعدد المنتهي والذي يمكن شموله بالنظر ، عدد المواد التاريخية التي يجري تعليمها ؟ إذا كانت تعلّل التاريخ بدون أن تفكر أسسَ مبادئها في التعليل انطلاقاً من جوهر التاريخ ، وهذا الجوهر انطلاقاً من الكينونة نفسها ؟ هل نحن حقاً المتأخّرون الذين نحن إياهم ؟ أم أننا في الوقت نفسه بواكير صباح عهد آخر تماماً ، يكون قد ترك وراءه كل تمثيلاتنا الراهنة عن التاريخ ؟ » . الشكل الاستفهامي ، النغم المتشائم ، يحيلان على وضعية ألمانيا اليوم ، ولا غنى عن كِليهما : في أيامنا ، بدون هذا النغم المتشائم ، أيّ مفعول يحُدث على « النخبة » الثقافية ، الألمانية بخاصة ؟ ولكن في الصعيد الخلفّي من هذه الأضواء ـ الظلال المدروسة ، نتميّز ملامح « القرن الأميركي » ، الدولة العالمية (الأمر الذي لا يمنع أنه ، في حال قيام إمبريالية ألمانية عادت مستقلة بالمطالبة من جديد بالسيطرة العالمية ، فإنّ أقوال هايديغر يمكن أن تَظهر بالقدر نفسه كأنها «نبوتّها») . هايديغر لا يكفيه الهزء الذي غطيّ نفسه به مع هتلر ، يلزمه المزيد : ذلك يكون عندئذٍ تحقّق وإتمام فلسفته للتاريخ بوصفها مذهب « التسكّع » .

وضوحاً ، إن المنظور هو هنا ، للوهلة الأولى ، الشيء الأهم . ولكن يجب أن لا يجعلنا نهمل الطريقة . رأينا أن هايديغر يضع تاريخانية « حقّة » كي يكافح بشكل أنجع التاريخانيةَ الحقيقية المنعوتة بال « مبتذلة » . في فترة ما بعد الحرب ، هذا الاتّجاه إنما يتعزّز وحسْب . بينما في الكينونة والزمان ، الذي هو جوهرياً مساجلة كبيرة ضدّ الماركسية ، لم يكن أيُّ تلميح ، حتى أصغرُ تلميح ، ليفضح هذا الطابع ، هايديغر يشعر الآن بأنه مخوّل بل ومضطرّ أن يتكلم بشكل سافر عن ماركس : « ما تعرّف عليه ماركس ، بمعنى مشتقّ من هيغل ، بوصفه انخلاعَ الانسان ، يرسل جذورَهُ في طبيعة الانسان الحديث المقتلعة الجذور . . . لأنّ ماركس ، مع الانخلاع ، يبلغ بُعْداً جوهرياً للتاريخ ، لذا فالتصوّر الماركسي للتاريخ متفوقٌ على أي تصوّر آخر » . صحيح أنه يسارع على الفور إلى تقليص الماركسية (مثل جميع

المبتذلين البرجوازيين لفلسفة التاريخ) إلى سيادة التقنية . ولكنْ جليٌّ منذئذٍ أن هايديغر يعتبر الماركسيةَ العدوَّ الرئيسي الواجبة مكافحته . في هذا كله تتعبّر ، جزئياً ، حملةُ التأخير العامّة التي تقوم بها الفلسفةُ الرجوازية ضدّ الماركسية : كما كان نيتشه ، بعد النفي الشوبنهاوري لكل تاريخ ، يرى نفسه مكرَهاً على تأسيس شبه ـ تاريخ أسطوري ، تذهب الفينومينولوجيا من لا ـ تاريخية هوسرل إلى تاريخية هايديغر « الحقة غير الزائفة » مروراً بشيلر . من جهة أخرى ، الشاهد الآنف يدلّل على أن هايديغر يريد إسقاط الحظوة عن أية معرفة عيانية وواقعية للتاريخ .

المسألة هنا مسألة اتجاه عام لعصرنا . لنرجعْ إلى المناقشة سارتر ـ كامو . من المفيد أن نبينّ بالتفصيل أنّ كامو يزايد على هايديغر . المهم أنه ينفي بقوّة أن تكون له وجهة نظر لا ـ تاريخية أو مناهضة للتاريخ ، ولكن في الوقت نفسه الذي هو فيه يبرّر انسحابه الفردويّ والفوضويّ من التاريخ الواقعي باسم « فوق ـ تاريخ » ، « تاريخ أعلى » ، كما ينادي هايديغر بتاريخية الكينونة ضد تاريخية الكائن . أكثرُ أهمية أيضاً ، لأنه شاهد على أزمة مفيدة شافية في الوجودية ، الاحتجاجُ الذي يرفعه سارتر ورفاقه بشغف ضد هذا الموقف لكامو الذي يعترض عليه سارتر قائلاً بحقّ : « حريتنا الراهنة ليست شيئاً غيرَ خيارِنا النضالَ كي نصير أحراراً . المظهر المفارق لهذه الصياغة يعبّر عن مفارَقة شرطنا التاريخي » . المفارَقة ، التي نجدها حقاً وفعلاً في فلسفة سارتر ، تُفضي إذاً إلى احتجاج ، متولّد من الغريزة الحيوية التي بقيت سليمة لدى رجل من زمننا لا يريد أن يكون شريك الكارثة العالمية التي تُهيّأ ، ويظهر له بوضوح دورُ النضال الطبقي البروليتاري والأحزاب الشيوعية في الكفاح ضدّ خطر الحرب. سارتر يعترف على سبيل النتيجة بضرر نظرات هايديغر وكامو التاريخية ـ ولكن بدون أن يلاحظ (على الأقلّ الآن) أنه بذلك إنما يعارض وجهة نظر وجودية منسجمة بوجهة نظر وجودية مفارقة ومتناقضة . كل المفارقة تكمن في كونه يستخدم مصطلح الحرية ، مرةً أولى بالمعنى الوجودي الأرثوذكسي ، ثم (في الجملة عينها) بمعناه التاريخي الواقعي . إنّ مصير سارتر كمفكّر سيتوقّف على الاتجاه الذي فيه سوف يستطيع ويريد حلّ هذه « المفارقة » .

هذه الكلبية التي يغطّيها هايديغر بكلامه القويّ المحكَم الأسرار ، والذي يريد نفسه شاعرياً ، يستعملها هذا الحقوقيّ ومنظّرُ حقّ هتلر ، كارل شميت ، بلا تزيين . من الطريقة التي يصوغ بها اليوم نظريّته في الحق الدولي ألا نرى أنه يخدم الامبريالية الأميركية بنفس الحميّة التي كان يضعها في خدمة هتلر ؟ كل هذا مع نفس البراعة ونفس الكلبيّة ونفس حبّ المفارقة كما بالأمس . شميت له كل الحظّ في أن يدخل في النعمة وفي أن يُقبل بين أعضاء هيئة أركان الرجعية الدولية وتيار الحرب . ولكنّه يشعر (أو شعر) هو أيضاً بالحاجة إلى أن يغتسل من خطاياه الهتلرية . وبما أنه يريد أن يُنقذ بشكل أكثر وضوحاً وتصميماً بكثير مما يريد هايديغر مثلاً ـ ثمرةَ جهوده الماضية لصالح الرجعية العدوانية ، التي ستستفيد منها

هذه المرّة الهيمنةُ الأميركية (أو ، كاحتمال ، الالمانية) القادمة ، فالاداةُ الايديولوجية المنشودة هي بالنسبة له أيضاً التخفّي. في ملاحظاته بصدد خطاب إذاعيّ وجّهه كارل مانهايم مباشرةً بعد الحرب، شميت يعطي عن دوره في ظلّ هتلر تفسيراً « بريئاً » بحيث سيَظهر ، لكل الذين يتفضّلون ويقرؤ ون ، وبمساعدة كلبيّته وعلميّته ، ضرباً من حقّ فلسفيّ في الكذب : « بقي آنذاك التقليد الحكيم والمختبر جيداً ، تقليد الانسحاب في الجوّانية الخاصة ، مع بقاء المرء مستعداً تماماً للتعاون بنزاهة مع ما تأمر به الحكومة الشرعية آنذاك » . بل لدى شميت شجاعة أو وقاحة أن ينعت بـ« الأذهان السطحية » اولئك الذين يجرؤ ون على انتقاد الموقف الذي اتخذه أمثاله في ظل النازية . « إذا كان وحده يستحقّ الانتباه ما خضع لأضواء المسرح العام العلني ، وإذا كان يُعتبَر أن مجرّد الظهور على هذا المسرح يتضمّن الخضوع الفكري الكامل ، عندئذٍ فإنّ العمل العلْمي لهذه السنوات الاثنتي عشرة لا يستحقّ انتباهاً خاصاً » (« انتباهاً خاصاً » لم نضنّ به في هذا الكتاب لـ« العمل العلْمي » لكارل شميت في ظل هتلر) . ما كان يجري في الجوانية ، سريرةُ كارل شميت المجهولة في ذلك الزمن ، ليس مُقالاً بالطبع ، وشميت لا يرفع هنا وهناك حجاب التخفّي إلاّ ليوحيَ بأنّه هو أيضاً لم يكن متّفقاً مع هتلر . ولكن ثمة واقعة تاريخية : في الوقت الذي كان فيه نيمولر ، فيشرت ، نيكيش ، الخ ، (ولا نتحدّث عن الشيوعيين) يجيبون « لا » للنازية ، كان شميت ، هو ، يُنضج مبادىء فلسفة « حق الناس » الذي كان سيسوّغ مجازر ١٩٣٤ واجتياح البلدان المحايدة من قبل جيش الدفاع الالماني .

شميت يشعر جيداً بأن في حالته ليس التخفّي على طريقة كيركغارد ـ هايديغر مقْنعاً : لذا فهو يلجأ إلى موديل تاريخي ، إلى شاهد (هوبز) يعتقده هاماً . يكتب : « هوبز بالمقابل فهمَ الأمر جيداً جداً . بعد قرن من شجارات لاهوتية ومن حروب أهلية أوروبية ، يأسه أعمق إلى ما لا نهاية من يأس جان بودن Jean Bodin . هوبس ينتمي إلى هؤ لاء المنعزلين الكبار في القرن السابع عشر الذين كانت فيما بينهم معرفة . لقد فهم ليس فقط جوهرَ لوياثان الحديث المتعدّد الشكل ، بل أيضاً كيفية التعامل والتعبيد معه والسلوكَ الذي يناسب فرداً يفكّر بشكل مستقلّ حين يتناول موضوعاً خطراً كهذا . لقد فكر ونطق وكتب في موضوع هذه الأشياء الخطرة بحرّية ذهن لا تفسد ، ودائماً بشكل مغطّى ، إمّا هرباً ، وإمّا في انسحاب فطن غير ثرثار » . ما يفوت شميت أن يُبرزه هو أنّ هوبز أيّد ما كان في زمنه التقدّم ، بينما هو ، شميت ، لن ينقطع عن تأييد الرجعية القصوى . ولكن هناك أكثر أيضاً في هذه المشابهة : إقرار شميت بأنه يتابع نشاطه النضالي في جناح الرجعية الأيمن . فهو يحاكم كما يلي : كما كان سيّان لهوبز أن تكون تصفية الاقطاعية وتشييد دولة حديثة ، برجوازية ، ممركزة ، عملَ آل ستوارت أو عمل كرمويل مثلاً ، كذلك فسيّان له ، هو شميت ، أن تكون دكتاتوريةُ الرأسمالية المونوبولية بلا جُمَل عملَ هتلر ، أو ترومان ، أو امبريالية المانية انبعثت .

لهذا السبب يستطيع شميت أن يلخّص السياسةَ الخارجية للولايات المتحدة بالطريقة التي رأينا : لاذعة كالطريقة التي حدث له أن عرّف بها بالأمس سياسة المانيا الهتلرية . يبينّ أنّ الخيار « انعزالية أو تدخّل » أصبح بالنسبة للولايات المتحدة اليوم لا مفرّ منه : « التناقضات تنتج من المعضلات غير المحلولة التي يضعها اتساع مكان ما ، والتي تنتج منها الضرورةُ المرغِمة إمّا على المضي إلى مجموعات جغرافية كبيرة تعترف بغيرها إلى جانبها وإمّا على تحويل الحرب حسب الحقّ الدولي المراعى حتّى هنا إلى حرب أهليّة عالمية». في هذا المنظور، ينشر كارل شميت اليوم محاولات قديمة وجديدة عن محّظيّهِ الأصلي الدائـم، دونوسو كورتيس. ما القضيةُ جوهرياً ؟ إنها التنافي بين الماركسية والايديولوجيا البرجوازية : لقد فهمت الماركسية مجموع التطور التاريخي من ١٨٤٨ حتى أيامنا ، أما الايديولوجيا البرجوازية فهـي لم تفهـم الماركسية . عن هذا يعبّر شميت كما يلي: «في وعي الاتصال يكمن تفـوّقٌ مرمـوق بل ومونوبـولٌ من المؤ لفين الشيوعيين على المؤ رّخين الآخرين ، الذين يضيعون في حوادث ١٨٤٨ ويفقدون بهذا العجز حتّى رسم لوحة عن الحاضر. إنّ ارتباك المؤ رخ البرجوازي كبير: فهو من جهة ، يستنكر سحق الثورة ، لأنه لا يريد أن يكون رجعياً، ولكنه من جهة أخرى، يحيّي بسرور إعادة الهدوء والأمن بوصفها انتصاراً للنظام». القضية ، حسب شميت، تحطيمُ هذا المونوبول الماركسّي وتوليدُ «المتّصِلات غير الاشتراكية»- أي الكتاب الذهبي للثورات- المضادة ، لتقاليدها ونجاحاتها. الايديولوجـي الأقـدر على إظهـار هذه الاستمرارية يكون دونوزوكورتيس: «الأمر الجوهري، هو الاعتراف على وجه الضبط والدقّة بأن زائفَ- دين الانسانوية المطلقة يفتح الطريق لارهـاب لا إنسانـي. كان ذلك حدْسـاً جديداً، أعمـق من كل التصريحات المطنبة التي استطاع أن يدلي بها جوزيف دوميستـر عن الثـورة والحـرب والـدم . مقارنـاً بالاسباني، الذي أرسل النظر في هوّة رعب ٤٨ ، ما يزال دوميستر أرستقراطياً لعهد الاعادة ، للنظـام القديم ، يمدّ ويعمّق القرن الثامن عشر ليس أكثر». ينتج من ذلك بالنسبة لشميت أنّ «احتكار وتأويل القرن يتضمّنان شيئاً في غاية الأهمية: الشرعيةُ التاريخية للسلطان الفعلي، حقُّ العنف والغفرانُ المعطى لروح العالم عن كل الجرائم المرتكبة باسمه».

دونوزو كورتيس يصبح إذاً جَدّ دكتاتورية مطلقة للرأسمالية المونوبولية ، مقبلـة ، أيةً كانـت . « أهميته النظرية الكبيرة بالنسبة لتاريخ النظرية المضادة للثورة ، هي كونه تخلّى عن المحاجّجة الشرعَوية وشيّد ليس فلسفةً سياسية لاعادة النظام القديم بل نظريةً للدكتاتورية » . هذا المنظور يثير حماس شميت لدرجة أنه ، تاركاً تخفّيه ، يعلن على المكشوف ما يجعل البطلَ في نظره فاتنـاً ساحـراً إلى هذا الحـدّ : « ازدراؤه للانسان لا يعرف بعد الآن حدوداً . إن عقلَه الأعمى ، إرادتَه الضعيفـة المريضـة ، نبضَ شهواته الجَسدية ، تبدو له مثيرة للشفقة بحيث أنّ كل كلمات جميع اللغات البشرية لا تكفي للتعبير عن كل دناءة هذا المخلوط» . هذه اللاإنسانية ، التي يشاطرها شميت مع أصحاب كثير من اتجاهات الماضي

والحاضر ، تبينّ هنا بوضوح أساسَها الاجتماعي : شميت عدوّ للجماهير ولـ « التحوّل الكتلي - الجماهيري » يُعميه الحقد . ونرى معنى قوله إنه لم يكن متّفقاً مع النظام الهتلري ! إنّ ديماغوجيّة هتلر الاجتماعية ، التي لم يجهل بالتأكيد زيفها وكذبها ، كانت بالنسبة له كأنّها كاريكاتورٌ حقير لدكتاتورية الرأسمال . هتلر كان بالنسبة لشميت ، كما بالنسبة لشبنغلر وارنست يُنجر وآخرين ، « ديمقراطياً » و « شعبياً عامياً » أكثر مما يجوز (هذه المعارضة المزعومة للنظام لم تمنعه بالطبع من أن يخدم هتلر بكل موارد ذهنه) . اليوم ، بعد إفلاس الديماغوجيا الاجتماعية والأبولوجيا غير المباشرة ، كارل شميت يستشمّ ريح الصباح .

إن كلبية الفكر « المتخفّي » هذه منتشرةٌ جداً بين مثقفي المانيا الغربية . لقد بلغت ذروتها في استجواب إرنست فون سالومون ، المدين ربّما لذلك بكونه عرف إصداراً استثنائياً . سالومون ينتمي هو أيضاً إلى هذا الصنف من المثقّفين الذين ساعدوا موضوعياً في إعداد الهتلرية ، ثم أصدروا « تحفّظات » حيال النظام ، و ، بعد انتهاء الحرب ، بحثوا عن تبرير ايديولوجي لمبدئهم «j'ai vécu» ، « لقد عشتُ »[٥] . كلبية سالومون تتميّز عن كلبية هايديغر وكارل شميت وإرنست يُنجر بصدقها : فهو لا يجمِّل قوله « لقد عشت » ، كان يريد ببساطة أن يعيش وأن يَعبر النظام الهتلري ، في أرْيَح شروط مادية ممكنة ، قاصراً « معارضتَ » ـهُ على بضعة « تحفّظات » يُصدرها في حلقات حميمة جداً . حالة التخفّي لها عند سالومون طابع نَثْريّ وصحّي ، معرّى عن الصوفية الوجودية . فهي ليست سوى كوميديا مقنّعة يلعبها في ظلّ النظام الهتلري .

بالمقابل ، إنّ إرنست يُنجر ، الذي أسهم مؤلّفه الشغّيل أكثر بكثير في مولد الايديولوجيا النازية من روايات سالومون ، قد شارك مشاركة أنشط بصورة واضحة في النظام (وإن ، من جهة أخرى ، في مناصب تزيينية غالباً) . لكن هذه المشاركة الأفعل لا تزيده إلاّ قوّة في إلحاحه ، بعد الواقعة ، على « معارضتِـ » ـهِ . هذه « المعارضة » ترتدي شكل احتجاج ارستقراطي ضد الطابع « الشعبي - السوقيّ » للهتلرية ، ولكن ليس ضد ديماغوجيتها الاجتماعية . المكان الذي فيه يُنجر يتميز عن شميت ، هو حين يضع في الصدارة ، من أجل دكتاتورية للرأسمال بلا جمُل ، دورَ النبالة البروسية ، دور « اليونكر » ، الملاكين النبلاء (انظر « أرض الضمان» في رواية هيليوبوليس). فيما يتّصل بالفلسفة ، يُنجر يحيّي في الأسطورة والسحر العلائم المميزة لقرننا نسبةً إلى القرن السابق: «خاصّةُ روح القرن التاسع عشر كانت كونَه أعمى عن الرابطة التي تربط الـratio ، العقلَ ، بالأعماق . في اكتفائه ، كان يتخيّل أن التطوّر

---

٥ - بالفرنسية في النص الأصلي (ملاحظة المترجم الفرنسي) . [قول مأثور لوزير الخارجية الشهير ، تاليران ، السياسي المخضرم ، الذي عبر وخدم عدّة عهود . سأله نابوليون : بالمناسبة ، ماذا فعلت في عهد الارهاب ؟ ، فأجابه : يا مولاي ، لقد عشتُ (لقد بقيت على قيد الحياة] .

يسير على خط مرسوم من قِبله ، في وسطٍ صحيح عادل ، محدّدٍ ومخلوقٍ ومراقَبٍ بعنايةٍ من قِبله ، وكان يدعوه الوعيَ ، الوجدانَ . في هذه الشروط ، كان لا بدّ من حدوث يقظة . جاءت في اللحظة التي كانت فيها جذورُ العقليّ قد وصلت إلى زبل وتراب الأسطورة . هذا يُرى في الكلمات ، الصور ، الأفكار ، وحتى في العلوم : كلُّهنّ أصبحنَ أقوى من الأوزان البشرية والتواضع البشري . عندئذٍ ، في سلسلة من مبارزات مروّعة ، مشت صورٌ أسطورية على الصور العقلية ، وفي وميض الحرائق ظهرت عوالم الحلم والسحر الليلي » . إنّ يُنجر يصطفّ هنا بين هؤلاء الايديولوجيين الذين ، مثل ياسبرس وهايديغر وكارل شميت ، يتاجرون بصفتهم « معارضين » في ظل هتلر ليقدّموا للامبريالية الجديدة سلاح الأسطورة اللاعقلية وليقدّموا أنفسهم كمبشّرين بها .

سلوك سالومون أثناء حقبة ما قبل هتلر كان سلوك لامنتمٍ . إذْ كان مختلطاً بالجماعات الصغيرة الأكثر تنوعاً ، أُقحم في قضيّة اغتيال راتناو وشارك في حركة الرجوع إلى الأرض ، مشاركةً يصفها الآن بأنها « مزحة مشؤومة » ، الأمر الذي يميّز جيّداً كلبيّته وعدميّته . شاهداً على نفوذ الشيوعية المتزايد في فترة الأزمة التي سبقت أخذ السلطة من قِبل هتلر (شقيقه برونو انتسب إلى الحزب) ، الأزمةُ اضطرّته هو نفسه إلى مجابهة الايديولوجيا الماركسية التي لم يتوصّل ذات يوم إلى فهمها فهماً حقيقياً . اللقاء كان له أن ينتهي بقطيعة ، رغم ، يصرّح سالومون ، رغم أنّ « الشيوعية ، في الأساس ، كانت ببساطة على حقّ » : علامةٌ أخرى للكلبية ، فهذا الاقرار يظلّ بلا نتيجة على موقفه اللاحق . وهكذا ، زالقاً في الهتلرية ، يعيش فيها وجوداً هادئاً وبغير همّ . إذا ما أثارت شعوره فِعلةٌ نازية بقي سلبياً تماماً . سلبيةٌ يشرحها أمام زوجته بصدد بوغرومات برلين : « ألأنّنا نعلم أننا لن نجد أيّ صدى ؟ لا ، أسوأ بكثير . بالحقيقة نحن أموات . لم نعد نستطيع حتى أن نعيش بأنفسنا » . ثم ، بعد روايته حادثةً عاشها لتوّه ، يختم : « نزلتُ شارع الكورفرشتندام حتى البيت ، في توتر بالغ ، وقلتُ لنفسي : كان لا بدّ أن يكون ، كان يجب أن يكون ثمّة حلّ ثالث ـ وإذا لم يكن ، فأيّهما افضل : بهيم أم جبان ؟ »

هذه الكلبية الهادئة ، التي تميّز سالومون لصالحه عن عدميّة يُنجر وشركاه الرومانطيقية والصوفية والمطنبة ، تتيح لسالومون أن يرسم لوحات حيّة عن الحياة اليوميّة في ظل هتلر ، وأيضاً أن يَنزع القناع بواقعية عن قسوة وفساد « المحرّرين » الأميركان . ولكنّ نواة الاستجواب ، هي كلبية الـ « لقد عشتُ » . حين يُطلَق سراحه مع زوجته من أسرهما القصير في معسكر أميركي ، يدور بينهما حوار يميّز جيداً ذهنيّة اليوم . سالومون : « تدبّرتِ أمرك جيداً جداً ! ليس عندكِ أسباب للشكوى ! أقلّ بكثير من جميع الذين لا تعرفينهم . وكذلك أنا . لقد تخلّصنا جيداً ، يا إيله ، ليس لنا أن نتذكّر ونحقد ، نحن ننتمي إلى حفنة الذين ليس لهم حقّ التذكّر الحاقد » . إذاً فموقف « لقد عشتُ » يصحّ أيضاً على حقبة ما بعد الحرب . ولكنّ ردّ السيّدة إيله أكثرُ دلالة ايضاً ، كاستدعاء تركيبي جامع لكل ما عاشوه في ظل

هتلر ، كخلاصة لمشاعر الجمهور الحقيقية : « يجب أن أقول لكَ شيئاً مرعباً ! أنا ، لم أتخلّص جيّداً ! إني أعلم ، أنتَ فكرتَ طول الوقت أنّ الأمر الجوهري هو أن نخرج من ذلك . ولكنني لم أخرج منه . لم أعد تلك التي أتتْ اليك بالأمس . أفضل وأثمن شيء كان في قتل ، قتلوه . هذه السنوات الاثنتا عشرة كانت بالنسبة لي فظيعة . لقد جهدتُ دوماً كي لا أُظهر لك ذلك . فيما عداه ، إذا شئتَ ، عشنا جيّداً ، عشنا جيداً يوماً بيوم » . وتعيد مدام سالومون إلى الذاكرة كيف عرفا دوماً كليهما وبصغائر الأمور ما كان يفعله الهتلريون ، ولكن دون أن « يريدا معرفته » قطّ ، كي لا يجازفا بكونفور وأمن حياتهما النسبيين . تُلخّص هكذا الحالةَ المعنوية التي نتجت عن ذلك : « أنا أحبّ الحياة ، أريدها تماماً أو بتاتاً . ولكن الحياة تشترط الكرامة : ليس فقط وجهاً ، ذراعين ورجلين ، ايضاً الكرامة ! وهذه السنوات الاثنتي عشرة ، أرادوا أن يأخذوا منّي كرامتي . ما الحياة إن لم تكن الحبّ ؟ أردتُ أن أحبّ النهار ، بلدي ، الالمان ، الذين بينهم كنتُ أعيش ، أنتَ ، أنا ، ولكني لم أكن أستطيع ذلك . كان عليّ أن أتعلّم احتقار كل شيء ، النهار ، بلدي ، الالمان ، أنت ، وأنا ! » .

VI

رغم أن لا شيء عند إيله أيضاً يبينّ أنهم استخلصوا النتائج من تجربة كهذه ، فإنّ هذا التقريع أكثر من نقديّ وعاطفيّ . إنه يقدّم ، على الأقل في حالة الامكان ، مخرجاً إيجابياً . الملايين من أمثال إيله ـ التي هي في معظم الأحيان بدرجة وعيها القليلة ـ والتي عاشت نفس الأحداث ، وفي كثير من الأحيان أسوأ ، ترى الآن بفزع أنهم لم يتخلّوا عن حرب جديدة وأنّ الفاشية ترفع رأسها من جديد . كلمة « بدوننا » لدى ألمان ما بعد الحرب هي تقريباً النتيجةُ العاطفية لما عاشته إيله فون سالومون . مؤقتاً ، هذه الـ « بدوننا » لا تعبّر عن شيء أكثر ، لدى جماهير واسعة ، من الخوف المتعاظم ، الخوف على الحياة ، وعلى الخير تحت الشمس . نرى فيها يبزغ أيضاً الخوف من خرق جديد للكرامة الانسانية ولتمام الشخص الانساني . بالتأكيد ، توجد هنا وهناك تجلّياتٌ وعي أعلى ، تصريحاتٌ ومواقف من جانب كل هؤلاء الرجال المصمّمين على التضحية بأنفسهم إذا لزم الأمر كي لا تعرف المانيا بعد الآن أيّ شيء يشبه الهتلرية . ونرى ينمو كذلك ، وإن ببطء ، وبثمن تناقضات عديدة ، وعيٌ أنّ أصحابَ الحرب الباردة الأميركية ومكتبَ إدارتها الالمانيّ ، حكومة أديناور ، يُعِدّون شيئاً هو ، تحت أشكال معارضة على زعمهم ، سيشبه فعلياً الهتلرية .

آنياً ، بخاصة في المانيا ، ولكن أيضاً في البلدان الرأسمالية الأخرى ، هذه الأصوات يغطّيها « صوت أميركا » . هذه الدعاوة ، رغم هرائها ، تمثّل خطراً مرعباً : كتلة الضعفاء والجبناء ، كتلة الذين يدّعون أنفسهم للافتتان أو الخوف ، ما تزال جبّارة . ولكن الوضعية العامة تغيرّت جذرياً : قبل الحرب

العالمية الثانية ، كان هتلر ينشر في الشارع راية اللاعقلانيةِ ، تحطيم العقل . واليوم ، العقل ينزل بدوره من الكراسي الجامعية ، من المعامل ، من المخابر ، إلى الشارع ، كي يدافع فيه أمام الجماهير وعلى رأسها عن قضيته العادلة . هذا الهجوم الستراتيجي من الايديولوجيا التقدّمية ، هذا الدفاع النشيط من العقل ، هو الجديد نوعياً في حقبتنا ، حقبة ما بعد الحرب .

بعد ١٩١٧ ، الخصم الوحيد الجدّي والحاسم لتدمير العقل ، الماركسية ، كان ليس فقط يصير ايديولوجيا الشعوب فوق سدس الكرة الأرضية ، بل يبلغ مستوى نظرياً عالياً في اللينينية ، إنماء الماركسية في طور الحروب والثورات العالمية . منذ أمد طويل ، كان البيان الشيوعي أحد أعمال الأدب العالمي ، الأكثر قراءة والأكثر ترجمة ، ولكن بعد ١٩١٧ ، جاءت تجتمع مع انتشار أوسع لكتابات ماركس وإنجلز كتاباتُ لينين وستالين . إن موقف ما بعد ١٩٤٥ يمثّل بدوره تغيراً في الكيف : نادراً ما توجد بلاد لم تتقدّم فيها ترجمةُ وإذاعة هذه المؤلفات بخطى عملاقة ، ليس فقط في الجمهوريات الشعبية وفي الصين ، بل في بلدان كفرنسا وإيطاليا حيث يؤلف أنصارُ الشيوعية ثلث السكان . وحتى حيث قوّةُ الشيوعيين المنظّمة ما تزال صغيرة جداً ، نلحظ قفزةً في معرفة الماركسية ـ اللينينية . يجب أن نلاحظ أيضاً أنه في جميع هذه البلدان ليس أمامنا فقط انتشارُ الكلاسيك ، بل التقدّمُ السريع للبحث الماركسي نفسه ، المتّجِه إلى تفسير علمي لتاريخ كل بلد بروح الماركسية ـ اللينينية .

هذا التفتّح يتخطّى كثيراً الأحزاب الشيوعية نفسها : قوّة جذب الماركسية ـ اللينينية تمارس أكثر فأكثر على المثقّفين التقدميين. إن علماء يتزايد عددهم على الدوام يقيسون العون الذي تستطيع أن تقدّمه لهم المادية الجدلية ، لا سيما وأنّ المادية الجدلية في الاتحاد السوفياتي بحلّها معضلات علمية عيانية قد ارتفعت إلى مستوى أعلى . إن فنّانين وكتّاباً قد قاسُوا ذلك هم أيضاً فيما يتّصل بفنّهم . منذئذٍ ، نرى لماذا كان على العلم والفلسفة البرجوازيّين الرجعيين أن يُطلقا رمايةَ سدٍّ كهذه ضد الاكتشافات العلمية والفتوحات الفكرية للاتحاد السوفياتي ، والأسبابَ التي من أجلها غالباً ما تعتمد المناقشاتُ الفكرية في « العالم الحرّ » أسلوباً على نمط كرافشنِكو : لن يتحدّثوا عن المعضلات بذاتها بقدر ما سيتحدّثون عن الملاحقات أو الاضطهادات التي يكون على حد قولهم ضحاياها العلماء والفنّانون « المخالفون » في الاتحاد السوفياتي . كيّ يقلّصوا ، على حد اعتقادهم ، بالتخويف ، قوة جاذبية الفنّ والعلم التقدّميّين . لكن ، أكثر فأكثر ، ثمة كبوات في الماكينة : أليس من المستحيل إعلام عميل لكل حالة يمكن توقّعها من حالات الكذب والتشنيع ؟ هكذا فمنذ أمد غير طويل وقعتْ للسناتور ويلي Wiley مغامرةُ أنْ ثارت ثائرتُه الفاضلة ، باسم حرّيّة الفكر ، على المصير الذي أصاب « عالم الآداب واللغات أراكتشاييف » ، المضطهَد من قِبل ستالين ، هذا الـ أراكتشاييف الذي كان ، ولكن ويلي ما كان يعلم ، جنرالاً وسياسياً في زمن نقولا الثاني . . .

العنصر الثاني في الدفاع النشيط والجماهيري عن العقل ، هو حركة السلام . من الواضح أن التحضير للحرب هو اليوم ، تماماً كما في زمن هتلر ، الآلة الاجتماعية الكبيرة المدمِّرة للعقل . فهو يفترض نشرَ جبْريةٍ مُظلمة ، الهلع ، خوفٍ شالٍّ ، بين البشر . إن شاهداً كفءاً ، فوكنر Faulkner ، كان يقول في خطابه بتسلّمه جائزة نوبل : « تراجيديا زمننا خوفٌ عام ، يهيمن على الكون بأسره . يقيناً ، إننا نحمله في نفوسنا منذ أمد طويل بحيث نكاد نستطيع تحمّله . لم يعد ثمة مشكلات فكرية ، لم يبق إلاّ سؤ ال : متى سأنفجر ؟ » . والكاتب الألماني تسوكماير Zuckmayer يقول كذلك :

« ما إذاً الحالة الفعلية للعالم الحاضر ؟ بالنسبة للغالبية العظمى ، إنه كابوس . أعتقد أن ٩٠٪ من البشر الأحياء حالياً في العالم لا يريدون ولا يرجون ما يُداهِم ، ومع ذلك فهم مضطرون إلى ترك الأمور تسير بلا إمكان ردّ ، كما في كابوس يعلم المرء أنه يحلم ، وأنه يحلم حلماً سيئاً ، يعذّبك ويسحقك ، ولكنه لا يستطيع التخلّص منه ، لا يستطيع الحراك ، لا يستطيع الصراخ ، لا يستطيع الاستيقاظ» .

هذا الخوف ، هذا الكابوس ، كان السلاح الايديولوجيّ الجوهريّ للحرب الباردة طالما استطاعت الولايات المتحدة الأميركية المتاجرة بمونوبولها الذرّي . دخلت حالياً في اللعب موضوعاتٌ أخرى - غليونات سلام كاذبة ، « تحرير » الشعوب « التي تضطهدها » الاشتراكية ، الخ - ، ولكن إيقاظ مشاعر هلع يظلّ هو السلاح الجوهري (انظر عدد مجلّة كوليرس Colliers) . مباغتة الجماهير - وحتى الحكومات - لا تزال اليوم الأمر الجوهري في هذه الستراتيجية ، ولكن ذلك لا يمكن أن يكون قصفة الرعد في سماء ١٩١٤ الصافية. اليوم، إن إرادة وعقل البشر هما ما يَشلّون، إن التوتّر والقلق الدائم هما ما يُحكِّمون.

ثمة مع ذلك واقعة جديدة ، وهي أنّ ردّ فعل الجماهير هو اليوم مختلف تماماً عما كان قبل الحربين العالميتين . يتذكّر القارىء الستمئة مليون توقيع من أجل ميثاق بين الخمسة الكبار . إن حركة السلام ، بوصفها كذلك ، ليس لها أية إيديولوجيا خاصة ، إنها لا تقوم بتمييز بين القناعات السياسية والفلسفية والدينية . إن كهنة كاثوليكيين ومحمّديين ، وكويكر ، ومسالمين ، وحياديين ، يتعاونون فيها مع اشتراكيين وشيوعيين . ولكن ، مهما قليلةً كانت « نمطية » حركة السلام ، فإنّ مجرّد وجودها ، ونموّها ، والقوّة التي تتخذها ، يضع ويحلّ الخيارَ الكبير : مع أو ضد العقل . أجل ، فيها الأسئلةُ والأجوبة بالغة التنوع ، بل ومتعارضة تماماً ، حسب الأفراد والجماعات الذين يتجاورون داخل هذه الوحدة الجديدة . ولكن المبدأ الكبير المشترك هو مع ذلك ، وفوق التباعدات ، الدفاعُ عن العقل البشري ، ليس فقط عن وجوده ، بل عن نجوعه ، عن قدرته على تشكيل وإعلام التاريخ ، الذي نُسهم جميعاً في صنعه بكثير أو قليل .

كانت بدايات حركة السلام وما زالت نوعاً ما في كل مكان عفويةً وذات طابع انفعالي عاطفي . كان ذلك يظهر بوضوح فيما يخصّ حركة « بدوننا » في ألمانيا الغربية . ولكن الخمسمئة مليون توقيع على نداء ستوكهولم كانت هي ذاتها تمثّل احتجاجاً ابتدائياً من الجماهير ضدّ الجريمة التي كانت تتهيّأ . إلاّ أن هذه الفورة مختلفة كيفاً عن اللواتي سبقْنها . من الخطأ الحكم على اتساعها من وجهة النظر الكمية وحدها . هنا الأمر الجديد الجوهري هو لحظة حصول هذا الانفجار الاستنكاري. الحركات الجماهيرية السابقة ضد الحرب ، التي كانت تقع حتى ذلك الحين في السنة الثالثة أو الرابعة من الحرب ، وفي كثير من الأحيان بعد هزائم ثقيلة ، كانت تُثار دائماً تقريباً من قِبل عبء اقتصاد الحرب الذي أصبح ساحقاً . اليوم ، تنطلق الحركة قبل الحرب ، وإنّ أثناء الحرب الباردة . فهي إذاً أكثر بكثير من مجرّد رد فعل على وقائع تاريخية وقعت ، إنها ذاتُ طابع وقائي* . ألا يكفي ذلك لرفع الحركة فوق دائرة العفوية والعاطفية ؟ فكل محاولة وقاية تتضمّن تصمياً واعياً وعقلياً على السيطرة على أحداث مقبلة . في هذه العفوية انْوَدَعَتْ تجارب الحربين العالميّتين . والوجه الأصيل جوهرياً التي تُقدّمه هو وجه المعقولية داخل العفوية بالذات .

بيترو نينّي Nenni ، نائب رئيس حركة السلام ، شدّد على أنّ بين نداء ستوكهولم والعمل الكبير الثاني لأنصار السلام ، النداء في سبيل ميثاق بين الخمسة الكبار ، يوجد نفس الفرق الذي بين العفوية والوعي ، بين العاطفة - الهيجان والاستخدام الواعي للعقل . يقظة العقل ترتدي هنا شكلاً مزدوجاً : يُعترَف من جهة بوجود المهمّة الموضوعية ، ومن جهة أخرى بضرورة المشاركة النشيطة في تحقيقها . هذه الثنائية تدلّل بالضبط على أنّه ، في مسألة السلام والحرب ، يجب على العقل الانساني - تحت طائلة هلاك البشرية - أن يأخذ قيادة الحوادث وأن لا يتركها لا لمجراها المحايث ولا لتدخّلات إجرامية .

ولا كبير أهمية للفروق التي تُلحَظ بين درجات الوعي . فالأمر الجوهري هو المعنى المقروء بشكل واضح ، معنى هذه التواقيع الستمئة مليون . بتنظيمها على نحو أكثر فأكثر إنضاجاً الدفاعَ عن السلام (تعريف العدوان ، حماية استقلال الشعوب ، المناداة بالتفاوض كطريقة عامة لتسوية النزاعات ، التعايش السلمي مقدّماً كشيء ممكن . . .) ، الحركةُ تقود إلى تعميمات أعلى فأعلى ، تنادي أكثر فأكثر القدرةَ على الحكم - المستقلّة ، التي لا تُفسَد - لمئات الملايين من البشر ، عقلَ مئات الملايين من البشر . هذه الذهْنَنَة أو الفكْرَنَة ، هذه العقلانيّة ، ليس فقط لا تنفّران بل هما تجذبان الجماهيرَ بقوّة . لنتذكّرْ على

[* هل من الضروري أن أشير إلى أنني لا أعتقد أن هذا العرض من لوكاكش يستنفد حقائق الموقف ، التماثلات والفروق ، الخ . . . مثلاً : قبل الحرب العالمية الثانية توجد حركة مهمة جداً ضد الفاشية ومن أجل السلام على غرار حركة السلام الأحدث . . . وهناك مؤتمر بال ١٩١٢ ثم التقاعس والخيانة من جانب زعماء حركة العمال الاشتراكية . . . . . .]

سبيل الطِّباق أنّه في زمن موجة اللاعقلانية الفاشية كان على المدافعين البرجوازيين القلائل عن العقل أن يعتذروا عن عقلانيتهم أو كانوا يَظهَرون أشخاصاً طريفين . هذه الحركة من أجل تنصيب العقل - التي لا تنفصل عن حماية السلام - تمتدّ إلى حلقات وإلى جماهير متزايدة الاتّساع ، وبدون أن تظهر حتى فكرة « نمط واحد » في الفكر تنمو حركاتٌ أخرى بموازاتها .

بما أنّ الأهداف العملية لحركة السلام ليست هنا في النقاش ، فإنّ وجودها عينه هو الذي يرتدي أهمية تاريخية عالمية بالنسبة للفكر الانساني : فهي تمثّل حماية العقل من قِبل الجماهير . بعد قرنٍ من سيطرة متزايدة للاعقلانية ، إن إعادة العقل المدمَّر ، استعادتَه امتيازاته ، تبدأ مسيرتها الظافرة في الجماهير . كما أن حركة السلام ترمي إلى عزل أقلية الاحتكاريين والعسكريين عن الجماهير ، كذلك فالاتجاه في الميدان الفكري هو إلى عزل صانعي النظريات اللاعقلانية واللا إنسانية : هكذا سيُجعَلون غيرَ مؤثّرين لفكر وإحساس الشعوب . لا يمكننا الاكتفاء بسماع رجل كـ دُني دو روجمون يندب أنّ أمثاله فقدوا الكثير من نفوذهم : فما دامت الديجستات وأفلام الغانغستير تؤ دّي هذه المهمّة التي لا يستطيع هو مواجهتها ، فلن نعتبر رسالةَ الدفاع عن العقل محقّقة .

هذا النهوض الجماهيري من أجل العقل هو اليومَ الدواءُ الكبير المضادّ للفزع من « الإنسان الجمهور » . هو الردُّ على الانفلات الفاشستي للغرائز اللاعقليّة . ولكنّه في الوقت نفسه مع كونه جولة ثأر ، يمثّل خنق الهتلريانات المقبلة في البيضة . إن هدف حركة السلام لا يمكن أن يكون الإطاحة بالرأسمالية : فهي لا تستطيع إذاً أن تحذف الأسبابَ الأساسية للحرب .موجَّهة ضدّ الحروب الجزئية التي تُهيّأ ، إنها مدعوّة لصدّها بنجاح . كان ماركس يكتب منذ نيِّف ومئة عام : « أجل لا يستطيع سلاح النقد أن يحلّ محلّ نقد السلاح ، فالقوّة المادية يجب أن تُقلَب بالقوة المادية ، والنظريةُ تصبح بدورها قوّةً مادية حين تستولي على الجماهير » . نحن ، الماركسيين ، نعلم أنّ ، حتى في الفلسفة ، أنّ المعركةَ الفاصلة بين العقل واللاعقل ، بين المادية الجدلية واللاعقلانية ، لن تُخاض بشكل ظافر ، ما دام الصراعُ قد ارتسمت دائرتُه حول الماركسية ، إلاّ مع ظفر البروليتاريا على البرجوازية ، وانهيار الرأسمالية ، وتشييد الاشتراكية .بدهيّ أنّ هد فاً كهذا يقع في ما بعد أغراض حركة السلام : ليست الجهود الجبّارة التي تُبذَل فيها من أجل إعادة العقل في حقوقه هي التي ستمكّن من خوض المعركة الايديولوجية الأخيرة . لكن هذا لا يقلّل في شيء من أهميتها العالمية . بعد أن بدأت حملتها بنجاحها في تعبئة ستّمئة مليون من البشر ، هي موشكة على تعبئة أكثر بكثير . هذه أول ثورة جماهيرية كبيرة ضد هذيان الـirratio ، اللاعقل ، الأمبريالي . بنضالها من أجل العقل ، لقد أعلنت الجماهير علناً حقّها في النظر في القرارات التي تُلزم مصير العالم . وهي لن تترك هذا الحق ، لن تتخلّ عن هذا الانتفاع بالعقل لخير البشرية .



الفهرس













هذا الكتاب

« لا عقلانية الطور الامبريالي تولدها أجوبة خاطئة عن مسائل صحيحة (صحيحة لأن الواقع نفسه يثيرها) . . . اللاعقلانية هي الشكل الذي يتخذه فكر يهرب أمام إجابة جدلية على مسألة جدلية » . وكل اللاعقلانية بجميع أشكالها « الحسنة » والرديئة ، مهّدت الأرض للفاشية .

في هذا الجزء الأخير من كتابه الأعظم ، يتابع لوكاكش مسيرة اللاعقلانية ، فيتناول « السوسيولوجيا الألمانية في الطور الامبريالي » ، ثم « الداروينية الاجتماعية والعرقية والفاشية » ، ويلقي في الملحق الخاتم ، نظرة شاملة على « لا عقلانية ما بعد الحرب » .

لقد ضلّت ألمانيا الطريق منذ حرب الفلاحين . لكنها أنجبت هيغل والماركسية . والعالم الآن في مفترق . حيث لا يستطيع العقل الأزلي الميكانيكي شيئاً (جيداً) يستطيع العقل الجدلي المادي التاريخي الشيء المهمّ : فتح الطريق .



دار الحقيقة - بيروت
ص . ب ٨١٤٧

الثمن : ١٥ ل . ل .
أو ما يعادلها